ترجمہ و تلخیص: ڈاکٹر محمد ثناء اللہ ندوی

علومِ اسلامیہ اور مستشرقین

منہاجیاتی تجزیہ اور تنقید

قرآنیات
حدیث
سیرت طیبہ
عقائد
فلسفہ
تاریخ
جغرافیہ
ادبیات
سیاسیات
سماجیات
معاشیات
اندلسیات
اسلامی سائنس
قانون و شریعت
فنون و جمالیات

نشریات

علومِ اسلامیہ اور مستشرقین

ترجمہ و تلخیص

ڈاکٹر محمد ثناء اللہ ندوی

نشریات

۴۰ اُردو بازار، لاہور۔ فون: ۰۳۲۱-۴۵۸۹۴۱۹

۲۹۷ء۲۹
ث ن ا۔ع
ثناء اللہ، محمد، ندوی، ڈاکٹر
علوم اسلامیہ اور مستشرقین
لاہور : نشریات
۲۰۰۹ء ص:۵۵۱
استشراق۔علومِ اسلامیہ
ISBN 978-969-8983-44-4

نام کتاب : علومِ اسلامیہ اور مستشرقین
تلخیص وترجمہ : ڈاکٹر محمد ثناء اللہ ندوی
اہتمام : نشریات، لاہور
مطبع : میٹرو پرنٹرز، لاہور

ترتیب

قرآنیات

حدیث

سیرت طیبہ

عقائد

قانون و شریعت

فلسفہ

تاریخ

ادبیات

اسلامی سائنس

جغرافیہ

سیاسیات

سماجیات

فنون و جمالیات

معاشیات

اندلسیات

حرفِ چند

اسلام ایک آسمانی نصاب اور منہج ربانی ہے۔ رب العالمین نے پوری کائنات کو تخلیق کے ساتھ اس کے لیے ایک جامع و مانع اور ٹھوس دستور بھی دیا ہے' اور جملہ مخلوقات خصوصاً انسان کی پیدائش سے لے کر فی مابعد الموت ساری چیزیں اس دستور میں استیعاب کے ساتھ مہیا کردی گئی ہیں جسے ہم ''القرآن'' کہتے ہیں۔ اس کتاب کی بقا وتحفظ کی ذمہ داری اللہ رب العالمین نے لی ہے جو اس بات کا ضامن ہے کہ اسلام بہرصورت اس کائنات میں کسی نہ کسی طرح محفوظ رہے گا۔

یہ آسمانی کتاب نوع انسانی کی زندگی میں ایک ہمہ گیر انقلاب لے کر آئی۔ اس کتاب نے انسانیت کو ایک مذہب ہی نہیں بلکہ ایک نئی تہذیب اور درخشاں مستقبل عطا کیا۔ اس آسمانی صحیفہ کے الفاظ کا ترجمہ نیز تفسیر وتوضیح عصر نبوت سے لے کر اب تک بلکہ تا قیامت ہوتی رہے گی۔ اور ہر باطل طبقہ اور گروہ کے لیے یہ کتاب ایک چیلنج کی حیثیت رکھتی ہے۔ قرآن اور اس کے لیے لائے ہوئے انقلاب میں ساتویں صدی مسیحی بام عروج پر پہنچی' ان تہذیبوں اور تمدنوں کا خاتمہ کردیا جن کے لیے ان کے علم برداروں کی نفسیات قطعاً تیار نہ تھی۔ چنانچہ وہ اگرچہ اسلام کے عالم گیر انقلاب کا مقابلہ نہ کرسکے لیکن ان کے دلوں میں اسلام سے عناد اور ان کی نفسیات اور طرز عمل میں اسلام دشمنی واضح انداز سے تاریخ کے ہر موڑ پر محسوس کی گئی۔

مشرق ومغرب میں اس کتابِ حق سے عداوت رکھنے والے ہر زمانہ میں کچھ نہ کچھ ناپاک سازشیں کرتے رہے ہیں' لیکن رب العالمین نے ان کی ضلالت اور کج روی کو سدھارنے کے لیے علماء اور دانشوروں کا ایک گروہ ہمیشہ تیار کر رکھا ہے جو اسلام اور مسلمانوں سے متعلق خصوصاً ''القرآن'' کے بارے میں سارے شکوک وشبہات کا دندان شکن جواب دیتے رہے ہیں اور علمی انداز میں ساری دنیا کے سامنے واضح طور پر ان کے شبہات کا رد اور

ازالہ کرتے رہے ہیں۔ فی زمانہ عالم اسلام جن سانحوں سے جڑا ہوا ہے ان کی فہرست بڑی لمبی ہوگی، لیکن مستشرقین (Orientalists) نے اسلام دشمنی میں جو نازیبا انداز اپنائے ہیں اور مذموم حرکتیں کی ہیں ان کو مستقبل کے انصاف پسند مؤرخین یقیناً نہیں بخشیں گے۔ مستشرقین نے جس طرح صلیبی جذبوں سے لیس ہوکر اسلام کو ٹھیس پہنچانے اور اسلامی تاریخ کو آلودہ کرنے کی ناکام کوشش کی ہے اس کے لیے ایک مستقل موسوعہ (Encyclopaedia) کی ضرورت ہے، تاہم برادر عزیز محترم ڈاکٹر محمد ثناء اللہ ندوی نے اسی موضوع پر انمول و گرانقدر خدمت انجام دی ہے جس سے مستشرقین کے موقف اور ان کے مکرو فریب کی صورت آسانی سے سمجھی جاسکتی ہے۔ ہم فاضل مؤلف کی اس وقیع کاوش کا اپنی طرف سے اور توحید ایجوکیشنل ٹرسٹ کشن گنج کی طرف سے اور اُمت اسلامیہ کی طرف سے خیر مقدم کرتے ہیں، اور اس کے لیے ہم موصوف کے ممنون وشکر گذار ہیں۔

زیرنظر کتاب جن مشمولات کا احاطہ کرتی ہے ان سے دور جدید میں عالم اسلام کے ممتاز اہل قلم اور دانشوروں کے مطالعہ تاریخ وتہذیب وادیان اور ان کی ذہنی رسائیوں کا بجاطور پر اظہار ہوتا ہے۔ اس میں پندرہ (۱۵) نہایت تحقیقی مقالات شامل ہیں جو مستشرقین کے ہمارے مذہب، عقائد، سیرت، تاریخ، جغرافیہ، سیاسیات، سائنس، فنونِ لطیفہ اور اندلسیات وغیرہ جیسے موضوعات کے مطالعہ اور نام نہاد معروضی انداز کی قلعی کھول دیتے ہیں۔

میں امید کرتا ہوں کہ جملہ قارئین اور اس موضوع کے ماہرین اس کتاب کو پذیرائی کا شرف بخشیں گے۔ توحید ایجوکیشنل ٹرسٹ کو اس سلسلہ میں ان کے تاثرات اور خطوط کا اشتیاق رہے گا جن سے مستقبل میں اس کتاب سے استفادہ کی راہیں مزید روشن ہوں گی۔

وصلی اللہ تعالٰی علی النبی وبارك وسلم۔

عبدالمتین عبدالرحمٰن سلفی
چیئرمین توحید ایجوکیشنل ٹرسٹ، کشن گنج، بہار۔

ابتدائیہ

پندرھویں صدی ہجری کے استقبال میں عالم اسلام میں اسلامی عربی تہذیب' تمدن کے تاریخ ساز کارناموں اور انسانی تاریخ میں ان کے رہنما کرداروں کو واضح کرنے کی کوششیں مختلف سطح پر مختلف انداز سے کی گئیں۔ اس کا ایک مقصد یہ تھا کہ مشرقیات' عربیات اور اسلامیات سے دلچسپی رکھنے والے مغربی فضلاء نے (جن کو اصطلاح میں ''مستشرقین'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے) اسلامی فکروتمدن' دینیات' اخلاقیات' سیاست' ادبیات' سائنس اور فنون لطیفہ کے میدانوں میں اپنی زبانوں میں جو مطالعات کیے اور جن کی تشہیر ''علمی اور تحقیقی شاہکاروں'' کے نام سے کی گئی ان کا جائزہ لیا جائے' غلطیوں کی نشان دہی کی جائے اور ان کے پیچھے کارفرما گوناگوں مقاصد (سامراجی' سیاسی' مذہبی وغیرہ) کا پردہ فاش کیا جائے' دوسرا مقصد یہ تھا کہ نئی نسل کے مسلم فضلاء اور نوجوان محققین کی توجہ مستشرقینِ یورپ کی غلطیوں اور غلط مقاصد کی طرف مبذول کرائی جائے تاکہ علمی معروضیت پسندی کے پردہ میں کیے جانے والے ان تحقیقی مطالعات کی ظاہری چمک دمک سے یہ فضلاء دھوکہ نہ کھائیں اور اسلامی عقائد' تمدن اور تاریخ کے بارے میں ان کے پیدا کردہ شکوک وشبہات میں گرفتار نہ ہوں۔ اپنی تحقیقات اور تحریروں میں یہ مستشرقین صرف مغربی فضلاء کو نہیں بلکہ پوری دنیا کے تعلیم یافتہ افراد کو سامنے رکھتے ہیں۔ مسلم ممالک کے تعلیم یافتہ نوجوانوں کی ایک بڑی تعداد سامراجیت کی سیاسی اور ذہنی بالادستی کے ماحول میں زندگی گزارنے سے مستشرقین کی کاوشوں سے بیحد مرعوب ہے اور ان کی پیشہ ورانہ تحریروں کو حرفِ آخر سمجھتی ہے۔

"المنظمة العربية والثقافة والعلوم" اور "مكتب التربية العربي لدول الخليج" نے باہم اشتراک عملی سے صدی تقریبات کے علمی ثمرہ کے طور پر "مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية" کے نام سے دوجلدوں میں ایک کتاب شائع کی تھی' جس کا مقصد ایک طرف مستشرقین کی علمی فتنہ سامانیوں کا مقابلہ کرنا تھا'

اور دوسری طرف اسلامی فکر' تمدن اور تاریخ اسلام کی رعنائیوں اور تاریخ ساز کرداروں سے نئی نسل کو واقف کرانا پیش نظر تھا۔ اس کے لیے عالم اسلام کے ممتاز فضلاء اور دانشوروں سے علمی تعاون حاصل کیا گیا اور انھوں نے اسلامیات کے میدان میں استشراقی مطالعات کا علمی جائزہ پیش کیا اور ان کی حیثیت کا تعین بھی کیا۔

مستشرقین کی تحقیقات اور مطالعات کا منہاجیاتی' تنقیدی اور علمی جائزہ بتاتا ہے کہ لباس مجاز میں حقیقت منتظر کچھ اور ہی ہے۔ اور یہ حقیقت منتظر یہ ہے کہ اسلام' اسلامی تہذیب اور عربی اسلامی علوم و فنون کی مسخ شدہ تصویر پیش کی گئی ہے۔ استشراقی مطالعات سیاسی' سامراجی اور نسل پرستانہ پس منظر سے خالی نہیں ہیں۔ ان کی تحقیقات سے جو نتائج سامنے آتے ہیں ان کا لب لباب مندرجہ ذیل نقاط کے گرد گھومتا ہوا نظر آتا ہے:

۱۔ قدرتی' نسلی اور جغرافیائی موسمیاتی خصوصیات کے لحاظ سے عربی عنصر ایک پسماندہ عنصر ہے' اس میں آزاد فکر و نظر اور ذہنی اپج کی کمی ہے۔ اس کی اپنی کوئی تہذیبی اور جمالیاتی پہچان نہیں ہے۔

۲۔ مذہب اسلام کی تشکیل متعدد بیرونی عناصر (یہودی و مسیحی) کے تعاون سے عمل میں آئی ہے۔ یہ ایک سخت گیر قسم کے اوامر ونواہی اور زجر وتوبیخ کا مذہب ہے۔ اس میں آزادی اور اجتہاد پر قدغن لگائی گئی ہے۔ نتیجہ کے طور پر ایک ایسی قوم سامنے آئی جس کی اپنی کوئی شخصیت نہ تھی اور جو کسی اوپری مشیت کی تابع تھی۔

۳۔ اسلام کا تصور نبوت وختم الانبیاء داخلی تضادات کا حامل ہے۔ اس نبوت کی نفسیاتی تفہیم کی جاسکتی ہے۔ عربوں اور مسلمانوں کے پیغامبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم انبیاء کے مقابلہ میں اصلاحی شخصیتوں سے زیادہ مشابہ ہیں۔

۴۔ علوم اسلامیہ بلکہ فقہ جیسے علوم کی تشکیل' تدوین اور فقہی مکاتب فکر کے ارتقاء میں بیرونی عناصر (مثال کے طور پر رومی عناصر) کا دخل رہا ہے۔

۵۔ تاریخ کے مختلف مراحل میں مسلم علماء اور مفکرین کا کردار صرف یہ تھا کہ انھوں نے کسی قسم کا تخلیقی یا تنقیدی اضافہ کیے بغیر دوسری تہذیبوں اور زبانوں (یونانی' رومی' سریانی'

قبطی، ایرانی، ہندستانی) کے ورثہ کو اپنی زبان میں منتقل کر دیا۔

۶۔ ملت اسلامیہ کی تمام بیماریوں کا علاج یہ ہے کہ ذہن، مزاج، انداز اور ثقافت میں مغربی نمونوں کو اپنائے۔

اردو میں استشراقی مطالعات اور مستشرقین پر تحریریں دستیاب ہیں، سرفہرست دارالمصنفین کا تیار کردہ لٹریچر ہے جو کمیت اور کیفیت دونوں لحاظ سے مفید اور اردو اور ہندوپاک کے علمی حلقوں کے حوالہ سے تاریخی مقام رکھتا ہے۔ بعض دوسرے حلقوں میں اگر کوشش کی بھی گئی تو مجموعی لحاظ سے عمومی قسم کے مطالعے اور جائزے سے بات آگے نہ بڑھ سکی۔ ان میں بنیادی طور پر منہج یا طریقۂ کار (Methodology) کا تجزیہ اور تنقید نہیں ملتی۔ زیر نظر کتاب میں (جیسا کہ عنوان سے واضح ہے) اصل توجہ طریقہ کار اور ان ترکیبی عناصر پر دی گئی ہے اور اس نظریاتی پس منظر کو روشنی میں لانے کی کوشش کی گئی ہے جس کی پیداوار وہ ساری غلطیاں، غلط فہمیاں یا غلط ارادیاں ہیں۔

کتاب کا یہ اردو جامہ اس کے عربی جبہ ودستار کی جزوی تلخیص اور ترجمہ ہے۔ تلخیص کے بیشتر مقامات وہ ہیں جن میں فاضل مقالہ نگاروں نے اسلامی نقطۂ نظر سے کسی مسئلہ کے ابعاد کا جائزہ لیا ہے، یا مستشرقین کے جزوی خیالات پر طویل تبصرے کیے ہیں۔ ان مقامات پر تفصیلات کے لیے اصل کتاب کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ عربی اسلامی موضوعات پر استشراقی خامہ فرسائیوں کا یہ علمی اور تنقیدی تجزیہ اور ان کی غلطیوں اور ان کے پیچھے کارفرما عوامل کی نشاندہی شاید اسلام، عربی اسلامی تہذیب اور ورثہ کی ایک مخلصانہ خدمت قرار پائے۔ وماذلك علی الله بعزیز۔

ڈاکٹر محمد ثناء اللہ ندوی
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

قرآنیات

مستشرقین اور قرآن[۱]

تحریک استشراق: شہرت کے اسباب

استشراق کی تحریک کو اٹھارویں صدی مسیحی ہی سے کافی شہرت اور مقبولیت حاصل ہوگئی تھی۔ اس شہرت کی وجہ وہ تحقیقی مطالعات تھے جو اسلام کے دو بنیادی سرچشموں (قرآن اور حدیث) اور خود پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مختلف کتابوں، رسالوں، اور انسائیکلوپیڈیا میں ان مغربی فضلاء نے پیش کیے تھے۔ بعض اسباب کی بنا پر مستشرقین کی ان تحقیقات نے مسلم مفکرین کی توجہ کو بھی مبذول کیا۔ چونکہ مسلمانوں کا تعلیم یافتہ طبقہ تہذیبی پس منظر اور فکری رجحانات کے لحاظ سے یکساں نہ تھا اس لیے ان تحقیقات کے بارے میں تحسین و قدردانی اور ناپسندیدگی و بے احتیاطی دونوں طرح کے ردعمل پائے گئے۔ اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل اسباب اہمیت کے حامل ہیں۔

۱۔ اسلام یا پیغمبر اسلام اور قرآن کریم کے بارے میں غیر مسلم مفکرین کے خیالات سے واقفیت حاصل کرنے کی خواہش خصوصاً مستشرقین کے افکار سے واقف ہونے کی کوشش جنھوں نے اپنے مخصوص تعلیمی اختصاص اور پیشہ ورانہ طرز تحقیق کے مطابق مختلف زاویوں سے اسلام پر نظر ڈالی۔ کچھ لوگوں نے فروعی مسائل ہی کی تحقیق پر اپنی ساری توجہ مرکوز کردی اور نتیجہ کے طور پر انھیں ان مسائل میں رہنمائی کا مقام حاصل ہوگیا۔ علمی حلقوں میں ان کے ایسے شاگرد اور عقیدت مند بھی پیدا ہوئے جو اُن ہی کے نقش قدم پر چلتے اور ان ہی کے خیالات سے استدلال کرتے۔

---

[۱] ڈاکٹر التہامی نقرہ صدر شعبہ قرآن وحدیث الکلیۃ الزیتونیۃ للشریعۃ واصول الدین، تونس یونیورسٹی، تونس

کسی قوم کے تہذیبی وثقافتی سرمایہ اور عقائد واخلاقیات کے بارے میں دوسرے لوگ اگر کچھ کہتے ہوں تو اس قوم کے فرزندوں کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ ان کے خیالات کا تجزیہ وتنقید کریں کیونکہ خاموشی بسا اوقات اتفاق رائے کی ہم معنی قرار پاجاتی ہے، خصوصاً جب کہ ان خیالات کا اظہار مغرب جیسی ترقی یافتہ دنیا سے ہورہا ہے اور موضوع بحث وہ آسمانی وحی ہے جو کتاب اللہ اور سنت رسول نبویؐ کی صورت میں موجود ہے۔ مستشرقین کے نتائج تحقیق سے مسلمانوں کی دلچسپی کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ان کے شاگردوں اور حلقہ بگوشوں نے ان تحقیقات کی معروضیت پسندی کا کچھ زیادہ ہی پروپیگنڈہ کیا ہے۔ خصوصاً ایسے زمانہ میں جب کہ عالم اسلام نشأۃ ثانیہ کے لیے بے قرار تھا اور ایسی یونیورسٹیاں قائم کرنے کا خواہشمند تھا جو علمی تحقیقات، متون کی تنقیدی تدوین اور سنجیدہ طرز تحریر میں مغربی دانش گاہوں سے فروتر نہ ہوں۔ چنانچہ اس مقصد کے لیے یورپ کی یونیورسٹیوں میں وفود بھیجے گئے اور عرب دانش گاہوں میں تدریس کے لیے مستشرقین سے تعاون لیا گیا، استفادہ کی غرض سے ان کی تحقیقات کو عربی میں منتقل کیا گیا اور مصر، بغداد اور دمشق کی علمی ولسانی اکیڈمیوں میں ان کو رکنیت دی گئی۔

۲۔ دوسرا سبب دفاعی نوعیت کا حامل ہے یعنی اسلام، قرآن اور پیغمبر اسلام پر متعصب مستشرقین کے اعتراضات اور الزامات کی تردید اور علم وتحقیق کے پردہ میں سامراجی مقاصد اور صلیبی جنگوں کے رجحانات کی نشاندہی۔ مستشرقین کی یہ کوشش رہی ہے کہ اسلامی تعلیمات کی انسانی قدروں کو مجروح کیا جائے اور تعلیم یافتہ طبقہ کے ذہنوں میں ان کے بارے میں شکوک وشبہات پیدا کر کے ان کے اندر احساسِ کمتری پیدا کیا جائے جب کہ انھیں زندگی اور سائنس کے میدانوں میں مغرب سے بہت زیادہ پیچھے رہ جانے کا شدید احساس تھا۔

ایک مستشرق نے قرآن کریم کی آیت ''والی اللہ المصیر'' (اور اللہ ہی کی طرف لوٹ کر جانا ہے، سورہ نور آیت:۴۲) پر یہ تبصرہ کیا ہے کہ اسلام کا خدا سخت گیر اور متکبر ہے جب کہ مسیحیت کا خدا مہربان اور تواضع پسند ہے، وہ ایک ''فرزند خدا'' ہے جو انسانی

صورت میں جلوہ گر ہوا۔ تثلیث کے مسیحی عقیدوں نے انسان کو خدا سے قریب کردیا ہے' توحید کے اسلامی عقیدہ نے دونوں کے درمیان دوری پیدا کر کے انسان کو خائف' ہراساں اور یاس پسند بنادیا ہے'' (۱) فرانسیسی مستشرق کارادووو(Carra de vaux) لکھتا ہے کہ ایک طویل عرصہ تک محمدؐ مغرب میں بدنام رہے' جو بھی بے سرو پا حکایت یا برائی ملتی لوگ اسے ان کی طرف منسوب کردیتے تھے۔ (۲)

تحریک استشراق سے وابستہ مسیحی اور یہودی فضلاء جس طرح اسلام اور پیغمبر اسلام کو حملوں کا نشانہ بناتے ہیں اس سے مغربی حلقوں میں مسلمانوں کے خلاف نفرت اور عداوت ہی کی تخم ریزی ہوتی ہے' چنانچہ کولی نام کا ایک مستشرق لکھتا ہے کہ ''اسلام کی بنیاد ہی تعصب برتنے اور طاقت کو استعمال کرنے پر ہے' جو اپنے پیروکاروں کو لوٹ مار اور برائیوں کی اجازت دیتا ہے اور جو لوگ جنگ میں کام آجاتے ہیں انھیں جنت کی خوشخبری سناتا ہے'' یہی مستشرق صلیبی جنگوں پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ ''اس طرح ہلال کی قوت صلیبی پرچم کے سامنے سرنگوں ہوئی' انجیل کو قرآن اور اس کی معمولی اخلاقیات پر فتح حاصل ہوئی۔ (۳)

اس قسم کی تحریریں مسلمانوں کے علاوہ خود دوسرے سنجیدہ مستشرقین کے حق میں بھی نقصان دِہ ثابت ہوئیں اور اسلامیات پر مستشرقین کی تحریروں کو مشکوک نگاہوں سے دیکھا جانے لگا۔ درمنگھم (E.Dermanghame) کے بقول ''اسلام اور مسیحیت کے بیچ پرانی جنگ نے دونوں فریقوں کے درمیان نفرت کی لہر کو تیز کردیا تھا اور دونوں نے ایک دوسرے کو سمجھنے میں غلطیاں کی ہیں لیکن یہ اعتراف کرنا پڑے گا کہ غلط فہمی پیدا کرنے کی کوشش زیادہ تر مغرب کی طرف سے ہوئی' بازنطینی مناظرہ کے رنگ کی حامل ان سخت فکری معرکہ آرائیوں نے علم و تحقیق سے کام نہ لیتے ہوئے اسلام کو اپنی ملامت کا نشانہ بنایا' پھر اس کے وظیفہ یاب شاگردوں اور اصحاب قلم نے عربوں پر مسلسل حملے کیے' ان کے یہ حملے بے بنیاد ہی نہیں بلکہ متضاد قسم کی الزام تراشیوں کے سوا کچھ نہ تھے۔ (۴)

۳۔ تیسرا سبب یہ تھا کہ مسلمان مستشرقین کی ان علمی' تاریخی اور لسانی غلطیوں کی نشان

وہی کرنا چاہتے تھے جو ناواقفیت' تنگ نظری غلط فہمی یا بے بنیاد مفروضات قائم کرنے کی وجہ سے سرزد ہوئیں۔ مثلاً ان کا یہ دعویٰ کہ حروف مقطعات کے سلسلہ میں نبی کریمؐ یہودیوں سے متاثر ہوئے اور یہ الزام کہ قرآن آپؐ ہی کی تصنیف کردہ کتاب ہے' جرمن مستشرق ''نولدکے'' اپنی کتاب ''تاریخ قرآن'' میں حروف مقطعات کو قرآن مجید کا جزء تسلیم نہیں کرتا۔ اس کا دعویٰ ہے کہ مصحف عثمانی کی ترتیب سے پہلے مسلمانوں کے پاس قرآن کے جو نسخے موجود تھے ان میں یہ حروف علامتوں کے طور پر درج تھے' مثال کے طور پر مغیرہؓ کے نسخہ کے لیے ''م'' ابوھریرہؓ کے نسخہ کے لیے ''ھ'' اور سعد بن ابی وقاصؓ کے نسخہ کے لیے ''ص'' علامتوں کے طور پر لکھے ہوئے تھے' اسی طرح حضرت عثمانؓ کے نسخہ کے لیے ''ن'' کی علامت تھی' دوسرے لفظوں میں نولدکے کے نزدیک یہ حروف دراصل مختلف نسخوں کی ملکیت کی طرف اشارہ کرتے تھے' جو غلطی سے مصحف عثمانی کی بعض سورتوں میں باقی رہ گئے اور زمانہ کے ساتھ ساتھ وہ قرآن کا حصہ بن گئے' نولدکے کو اگرچہ اپنی اس غلطی کا احساس ہوگیا تھا' مگر دوسرے مستشرقین اس کی اس غلطی کو اپنی تحریروں میں برابر نقل کرتے رہے۔

۴۔ چوتھا سبب یہ تھا کہ عالمِ اسلام کے علمی حلقے مستشرقین کی تحقیقات سے استفادہ کرنا چاہتے تھے' مستشرقین کی جو تحقیقات کلیسا کے دباؤ سے آزاد ہوکر سامنے آئیں ان میں کلیسائی یا سامراجی مقاصد کی تکمیل پیش نظر نہ تھی' اس قسم کے مطالعات خالص معروضیت پسند اور انصاف پر مبنی تحقیق کے مطابق تھے' اگرچہ استشراق کے عمومی رنگ سے وہ آزاد نہ رہ سکے' مثال کے طور پر مستشرقین نے انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کو کئی زبانوں میں شائع کیا ہے' ان کا یہ بڑا علمی کارنامہ ہے' اگرچہ اس میں چند در چند غلطیاں موجود ہیں اور بہت سے مقامات پر حقائق کو توڑ مروڑ کر پیش کیا گیا ہے۔ کچھ ایسے دیانتدار اور انصاف پسند مستشرقین بھی پائے جائے ہیں جنھوں نے اسلامیات کے میدان میں اپنی قابل قدر تحقیقات کے ذریعے عالم اسلام اور مغربی دنیا کے علمی حلقوں پر گہرا اثر ڈالا' کلودا یتین ساوری (Claude etinne savary) قرآن مجید کے اپنے ترجمہ کے مقدمہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر احترام

اور تعظیم کے ساتھ کرتا ہے اور لکھتا ہے ''محمدؐ نے سادہ عقیدوں پر مشتمل ایک عالمی مذہب کی بنیاد ڈالی، وہ عقائد ایسے ہیں جنھیں عقل تسلیم کرتی ہے، جیسے ایک خدا پر ایمان جو نیکی پر جزاء اور بدی پر سزا دیتا ہے۔ مغرب کا ایک روشن خیال انسان اگر محمدؐ کی نبوت کو تسلیم نہ بھی کرے تو وہ اس بات کا تو انکار کر ہی نہیں سکتا کہ وہ انسانی تاریخ کے عظیم ترین افراد میں سے تھے۔ (۵)

تامس کارلائل اپنی کتاب میں لکھتا ہے ''اس زمانہ میں ایک پڑھا لکھا انسان اگر اس خیال کی طرف توجہ دے کہ اسلام کوئی صحیح مذہب نہیں ہے اور محمد ایک فریبی شخص تھے، تو یہ بات اس کے لیے شرمندگی اور عیب کا باعث ہوگی، کیونکہ محمدؐ نے جو پیغام دیا وہ بارہ صدیوں سے ہمارے ہی جیسے کروڑوں افراد کے لیے شمع فروزاں بنا ہوا ہے جن کو اسی خدا نے پیدا کیا ہے جس نے ہماری تخلیق کی ہے۔ کوئی دوسرا سوچے تو سوچے، کم سے کم میرے ذہن یں یہ خیال پیدا نہیں ہوسکتا کہ جس پیغام پر کروڑوں انسان عمل پیرا ہوں اور اس کے لیے اپنی جان قربان کرتے رہے، وہ محض ایک فریب تھا، خدا کی مخلوق میں اگر دروغ بافی اور فریب دہی کو ایسی شہرت اور مقبولیت حاصل ہوجائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ سارے انسان بے وقوف ہیں، زندگی بازیچہ اطفال ہے، بہتر تو یہ ہوتا کہ ایسی زندگی کا وجود ہی نہ ہوتا'' کارلائل اس کے بعد آپؐ کی شخصیت کا تجزیہ کرتا ہے اور اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ دوسرے صاحب دین عظیم افراد کی طرح آپؐ بھی اپنی دعوت اور عقیدہ میں مخلص اور سچے تھے۔ (۶)

تحریک استشراق ایک طویل عرصہ تک کلیسا کے زیر اثر سامراجی مقاصد کی تکمیل میں مصروف کار رہی۔ اس نے محکوم قوموں میں اپنے مذہب اور تہذیب سے بے اعتمادی پیدا کی مگر اس کے باوجود استشراق کا ایک پہلو مثبت رہا، مستشرقین نے یورپ کی لائبریریوں میں محفوظ عربی کتابوں کی ترتیب و تنظیم، فہرست سازی اور تحقیق واشاعت کے لیے اہم قلمی نسخوں کی دریافت کے سلسلہ میں قابل قدر خدمات انجام دیں، لوئی ماسینوں اور ہنری لاؤس کو حلاج اور ابن تیمیہ پر اپنے تحقیقی کاموں کی بدولت کافی شہرت ملی۔

قرآنیات کے میدان میں نولدکے (Noeldeke) بلاشیر (Blachere) جیفری

(Jeffry) اور گولڈ زیہر (Goldziher) کافی مشہور ہوئے' ان میں سے ہر ایک نے کئی کئی کتابیں لکھیں' اِس قسم کی علمی کاوشوں کو ہم نظر انداز نہیں کر سکتے' ان میں جو غلطیاں موجود ہیں ان کی نشاندہی اور تردید کرنا ضروری ہے تا کہ نئی تعلیم یافتہ نسل ان غلطیوں سے واقف رہے اور مستشرقین کی تحقیقات کے قابل نکیر پہلو بھی ان کی نگاہوں سے اوجھل نہ رہیں۔

قرآن کا سرچشمہ: گریم' گب' بلاشیر' ٹسڈال' تورآندرے اور الحداد کے خیالات:

مسلمانوں کے نزدیک قرآن کلام الٰہی ہے جو حضرت جبریل کے توسط سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے جو اللہ کے بھیجے ہوئے رسول ہیں' وحی کا سرچشمہ نبی کا ''اندرون'' نہیں ہوتا' نبی کو خود یقین ہوتا ہے اور وہ اعلان بھی کرتا ہے کہ وحی کا سرچشمہ اللہ تعالیٰ ہے' یہ کسی قسم کا حلول بھی نہیں ہے (جیسا کہ مسیحیت میں وحی کا تصور ہے)۔ مگر مستشرقین وحی کے بارے میں اس ڈھنگ سے باتیں کرتے ہیں گویا وہ درویشی یا درویشوں اور رشیوں کے بارے میں باتیں کر رہے ہوں' یا جس طرح ماہرین نفسیات تاریخ' عظیم شخصیتوں اور انقلابی رہنماؤں کا نفسیاتی تجزیہ کرتے ہیں' یا جس طرح کچھ لوگ غیر معمولی بصارت وسماعت کی خصوصیات کی بدولت ممتاز ہو جاتے ہیں اور ایسی آوازیں سن لیتے اور ایسے مناظر دیکھ لیتے ہیں جن کو عام انسان سن یا دیکھ نہیں سکتے۔ یہ مستشرقین ایسے ہی حالات اور واقعات کی روشنی میں انسان کے مذہبی تجربات کو سمجھنے کی کوشش کرتے۔ (۷) وحی قرآنی کے بارے میں مستشرقین کے درج ذیل خیالات ملاحظہ فرمائیں:

جرمن مستشرق ہوبرٹ گریم (Hubert grimme) اپنی کتاب ''محمدؐ'' میں لکھتا ہے:

''شروع میں محمدؐ کسی نئے مذہب کے داعی نہ تھے' وہ جس چیز کی دعوت دے رہے تھے اسے ہم ایک طرح کی ''اشتراکیت'' کہہ سکتے ہیں' اسلام کو اس کی اصل ابتدائی صورت میں دیکھنے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم اِسے اس سے پہلے موجود کسی مذہب کی نقل ٹھہرائیں جس سے محمدؐ کی تعلیمات کی توجیہہ ہو سکے' کیونکہ جب ہم اسلام کا براہ راست مطالعہ کرتے ہیں تو

اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ وہ مذہبی عقیدوں کے بجائے ایک سماجی اصلاح کے لیے جدوجہد کی صورت سامنے آیا جس کے پیش نظر بگڑے ہوئے حالات کی اصلاح کرنا اور بالخصوص حریص دولت مندوں اور پریشان حال غریبوں کے درمیان واضح فرق کو مٹانا تھا' یہی وجہ ہے کہ محمدؐ نے ضرورتمندوں کی مدد کے لیے ایک متعین ٹیکس عائد کیا' وہ اگر آخرت میں حساب وکتاب کی باتیں کرتے ہیں اس کا مقصد اپنی دعوت کو تقویت پہنچانا اور لوگوں پر نفسیاتی دباؤ ڈالنا ہوتا ہے۔(۸)

گریم کس ''سادگی اور پرکاری'' سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اشتراکیت کا داعی اور ایک سماجی مصلح ثابت کررہا ہے اور بغیر کسی دلیل کے نبوت ورسالت کی نفی کررہا ہے۔

انگریز مستشرق گب (H.A.R.Gibb) جو ہارورڈ یونیورسٹی میں عربی زبان وادب کا پروفیسر ہے' لکھتا ہے: ''محمد نے ہر خلاق انسان کی طرح اپنے گردوپیش کے ماحول کا اثر قبول کیا اور دوسری طرف اس زمانہ اور اس خطہ میں رائج عقائد اور افکار سے ایک نیا راستہ نکالا' اس ممتاز عہد کے اثرات محمدؐ کی زندگی کے ہر دور میں نمایاں رہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ محمدؐ کامیاب ہوئے' کیونکہ وہ مکہ ہی کے ایک فرد تھے' بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اہل مکہ نے اگر محمدؐ کی مخالفت بھی کی تو اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ وہ پرانی رسموں سے وابستہ رہنا چاہتے تھے یا محمدؐ کی دعوت پر ایمان لانے سے انھیں کوئی دلچسپی نہیں تھی' اس مخالفت کے اصل اسباب سیاسی اور اقتصادی مفادات تھے۔(۹)

ایک شخص اگر تاریخ کے متفقہ بیانات سے بھی اختلاف کرنے کا شوق رکھتا ہو تو ظاہر ہے کہ اپنے ذاتی خیالات اور رُجحانات سے آزاد ہوکر علمی بحث وتحقیق کا انداز نہیں اپنا سکتا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں درمنگھم نے خوبصورت شاعرانہ پیرایہِ بیان میں اپنے تاثرات اور احساسات کو قلمبند کیا ہے' گویا کہ وہ نبی کے بجائے کسی پیدائشی فن کار اور عبقری انسان کی تصویر پیش کررہا ہو' اس کے الفاظ میں: ''موسم گرما کی صحرائی راتوں میں یہ بے شمار ستارے خوب دمک رہے ہیں' ایک انسان یہ سوچنے لگتا ہے کہ شاید وہ ان کی روشنی کی

آہٹ کو سن رہا ہے یا شاید یہ دیکھ رہا ہو کہ انگاروں نے کوئی ساز چھیڑ دیا ہے۔۔۔۔ سچ تو یہ ہے کہ اہل دانش کے لیے سارا عالم ہی ایک غیب ہے' کیا یہ ممکن نہیں کہ انسان اپنی آنکھیں کھول کر سب کچھ دیکھ لے اور اپنے کانوں سے سب کچھ سن لے' حق کا عین مشاہدہ کرے اور سرمدی آوازوں کو سن لے' لوگوں کے پاس آنکھیں تو ہیں مگر وہ نہیں دیکھتیں' کان تو ہیں مگر وہ سنتے نہیں' لیکن ان کا (محمدؐ کا) خیال ہے کہ وہ دیکھتے اور سنتے ہیں' ماورا آسمان سے گونجنے والی آوازوں کو سننے کے لیے تمھیں مخلص اور ایمان سے لبریز دل کی ضرورت ہے۔(۱۰)

مستشرقین کے ان خیالات سے ہمارا یہ نتیجہ اخذ کرنا درست ہوگا کہ وہ وحی اور نبوت کی حقیقت کو سمجھنے سے قاصر ہیں' وحی اور نبوت کے رشتہ کو سمجھے بغیر ایک شخص اگر اپنے نظریات اور تجرباتی علوم کی روشنی میں ان دونوں کو جانچنے کی کوشش کرے تو یقیناً وہ ان کی حقیقتوں سے واقف نہیں ہوسکتا' آسمانی وحی پر ایمان لانے والوں اور اسے تسلیم نہ کرنے والوں کے درمیان اختلاف کی بنیادی وجہ یہی ہے کہ دونوں کے نزدیک وحی کا الگ مفہوم ہے۔

مذاہب کا تقابلی مطالعہ کرنے والے جدید و قدیم علماء اور فلاسفہ نے بحث و تحقیق کے بعد وحی کے وجود کو تسلیم کیا ہے اور شرعی مفہوم کے مطابق وحی کے امکان پر دلائل پیش کیے ہیں' انھوں نے ان شبہات اور دعوؤں کی بھی تردید کی ہے جو منکرین پیش کرتے ہیں' اب تحقیقی طور پر یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ وحی ایک مقدس شئے ہے جس میں باطل کی آمیزش نہیں ہوسکتی۔

وحی الٰہی کا نفسیاتی تجزیہ کرتے ہوئے یہ سمجھنا کہ اس کی آمد کے وقت نبی جسمانی بشریت سے جدا ہو کر روحانی پیکر میں سما جاتے تھے اور ایک مخصوص کیفیت سے دوچار ہوتے تھے جو ایک طرح کا جنون یا مرگی ہوتا تھا بلاشبہ نبوت کی حیثیت کو نہ سمجھنے کا ثمرہ ہے' نفسیاتی تجزیہ کی روشنی میں نبوت کے مظاہر کی تفہیم کتنی بڑی غلطی ہے! فرانسیسی مستشرق گستاؤلیبان (Guetave Le Bon) اسلام پیغمبر اسلام اور قرآن پر اپنی متوازن تحریروں کے لیے مشہور ہے' مگر نبوت کے بارے میں اس کی یہ تحریر دیکھیے:

''کہا جاتا ہے کہ محمدؐ پر مرگی/جنون کا اثر تھا لیکن عربوں کی تاریخ میں مجھے ایسا کوئی ثبوت نہیں ملتا جس سے اس کی قطعی تصدیق ہوسکے' ان کے ہم عصروں سے (جن میں حضرت عائشہؓ بھی شامل ہیں) صرف یہ معلوم ہوسکا ہے کہ محمدؐ پر جب وحی آتی تھی تو ان کا پیشاب رک جاتا تھا' سخت دباؤ محسوس کرتے تھے اور دہن سے لعاب بہنے لگتا تھا' لیکن ہر دیوانہ کی طرح اگر تم محمدؐ کی اس کیفیت کو نظر انداز کرکے دیکھو تو تم کو وہ عقل وفہم کے لحاظ سے پختہ اور سلیم الفکر نظر آئیں گے۔۔۔۔۔علمی نقطہ نظر سے محمدؐ کو ان کی وارفتگیِ مزاج کے باوجود سب سے بڑا بانیِ مذہب تسلیم کرنا پڑے گا۔ ان کے مرض کو زیادہ اہمیت نہیں دینی چاہیے' کیونکہ بانیانِ مذاہب یا تمام مفکرین باردمزاج رکھنے والے نہ تھے' پریشان دماغ اور دیوانگی سے متاثر لوگوں نے بھی اس طرح کے کردار ادا کیے ہیں' انھوں نے مذاہب کی بنیاد ڈالی' حکومتوں کا خاتمہ کیا' انسانی گروہوں میں جوش وولولہ پیدا کیا اور ان کی رہنمائی کی' دنیا پر اس دیوانگی کے بجائے اگر عقل کو سیادت نصیب ہوتی تو انسانی تاریخ کا رنگ ہی دوسرا ہوتا ہے۔(۱۱)

لیبان کی رائے اس حقیقت کی غماز ہے کہ وہ دین کی حقیقت کو سمجھنے سے قاصر ہے' اور مذہب کے معاملہ میں علمی تنقید کے اصولوں سے واقف نہیں ہے۔

اب ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ علماء اسلام نے اس طرح کی نفسیاتی کیفیتوں کے حوالہ سے کیا رائے دی ہے۔امام غزالی کے نزدیک انسان کی اختیاری حرکات تین طرح کی ہوتی ہیں۔ (۱۲) ان میں سے دو طرح کی حرکات زیر بحث مسئلہ سے متعلق ہیں اور وہ یہ ہیں:

فکری حرکت جس میں حق اور باطل کا احتمال ہوتا ہے۔

قولی حرکت جس میں سچ اور جھوٹ کا امکان ہوتا ہے۔

تینوں حرکتوں سے پیدا ہونے والی صفات (حق' سچائی بھلائی) جب کسی ایسے شخص میں موجود ہوں جس کو خدا نے آسمانی وحی دے کر بھیجا ہو اور غور وفکر اور تحقیق سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ حق' سچائی اور بھلائی کے برعکس صفات باطل' جھوٹ اور برائی اس میں معدوم ہیں جس کی تائید اس شخص کی حیات اور متواتر تاریخی روایتوں سے ہوتی ہے تو پھر ایسی

صورت میں اس پر وحی کے نزول کا انکار نہیں کیا جاسکتا' اس وحی کو باطنی الہام کہہ کر نظر انداز کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کی آمد سے تھکن اور بوجھ کا جو احساس ہوتا تھا مشرکین مکہ اسے جنون یا سحر کا نام دیتے تھے' آج کے مستشرقین نفسیاتی تجزیہ اور عقل باطنی کے حوالہ سے وحی کی جو تشریح کرنا چاہتے ہیں اس میں اور زمانہ جاہلیت کی تشریح میں کیا فرق رہ جاتا ہے؟ اپنی کتاب ''تمدن عرب'' میں لیبان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازدواجی زندگی کو بھی نہیں سمجھ سکا' اس کے نزدیک وہ خواہش نفس کا نتیجہ تھی' وہ قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصنیف سمجھتا ہے جو ہندوؤں کی مذہبی کتابوں سے بھی فروتر ہے' اس کے الفاظ میں ''قرآن کا عمومی پیرایۂ اظہار اور طفلانہ لاہوتی بیانات۔۔ جو کہ آسمانی مذاہب کا خاصہ ہیں۔۔کو ہندوؤں کے فکر و فلسفہ پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔ (۱۳) وہ قرآن کی جامعیت اور کمال کا بھی منکر ہے۔ اس کا خیال ہے کہ قرآن وقتی افادیت کا حامل ہے' بعد کی صدیوں میں انسانی تقاضوں کو پورا کرنے سے وہ قاصر رہا بلکہ لیبان کے نزدیک قرآن ہی مسلمانوں کی پسماندگی کا سبب ہے۔ (۱۴)

لیبان کی اس کتاب میں جو خطرناک باتیں ہیں ان میں ایک بات یہ بھی ہے کہ وہ عربی اسلامی تہذیب و تمدن کے بارے میں منصفانہ رائے کا اظہار کرتے ہوئے اس کا دفاع کرتا ہے' دراصل قارئین پر وہ اِس سے یہ تاثر قائم کرنا چاہتا ہے کہ اس کا انداز بیحد منصفانہ ہے' مگر یہ مستشرقین کی مشترک تکنیک ہے کہ وہ قرآن' رسالت اور رسول کے بارے میں اپنے زہریلے خیالات کے اظہار سے پہلے معروضی انداز تحقیق اور انصاف پسندی کا تاثر قارئین پر چھوڑنا چاہتے ہیں اور قارئین کو بعد میں پتہ چلتا ہے کہ قرآن' نبوت اور وحی کے بارے میں اس کے خیالات پرانی استشراقی روح اور رنگ ہی کے حامل ہیں۔

گولڈزیہر کا خیال ہے کہ یگانہ روزگار شخصیتیں کچھ نہ کچھ امراض میں ضرور مبتلا رہتی ہیں' لیبان کے خیال میں دنیا کی عظیم قوموں کے قائدین جذب اور وارفتگی کے شکار رہتے ہیں'

مستشرق ویلز (E.Wells) کی رائے یہ ہے کہ مقدس اشخاص کی صف میں شامل ہونے کے لیے محمد کو ادھیڑ عمر میں ان کے حوصلہ مندانہ جذبات نے ایک نئے مذہب کی بنیاد رکھنے پر آمادہ کیا، اسی مقصد کے پیش نظر انھوں نے خرافاتی عقائد اور سطحی رسوم و روایات کا ایک مجموعہ تیار کیا، اپنی قوم میں اس مجموعہ کی اشاعت کی اور کچھ لوگوں نے ان کی پیروی بھی کی۔ (۱۵) گولڈزیہر کا خیال ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو جو مذہبی معلومات حاصل ہوئیں ان میں دو طرح کے عناصر تھے: اندرونی اور بیرونی، اس کے الفاظ ہیں:

''نبی عربیؐ کا پیغام دراصل ان مذہبی خیالات اور معلومات کا منتخب خلاصہ تھا جو آپ کو یہودی اور عیسائی حلقوں سے روابط کی بنا پر حاصل ہوئیں، ان خیالات سے آپؐ بہت زیادہ متاثر ہوئے اور دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ ان کے ذریعے اپنے ہم وطنوں میں سچے مذہبی جذبات کو بیدار کیا جاسکتا ہے، یہ بیرونی تعلیم آپؐ کے وجدان میں سرایت کر گئی، اور آپؐ سمجھنے لگے کہ رضاء الٰہی کے مطابق ان کے ذریعے انسانی زندگی کو ایک رنگ دیا جاسکتا ہے۔ محمدؐ اس قسم کے خیالات سے اس قدر متاثر ہوئے کہ وہ آپؐ کا عقیدہ بن گئے، لیکن آپؐ ان کو وحی سمجھتے رہے۔ (۱۶)

فرانسیسی مستشرق بلاشیر (Blachere) اگرچہ اپنے نتائج تحقیق میں اعتدال پسندی کا ثبوت دیتا ہے مگر قرآن کے اصل سرچشمہ پر بحث کے دوران مستشرقین کی توجہ اس طرف مبذول کراتا ہے کہ قرآن کے بیان کردہ واقعات اور یہودی و مسیحی حکایات میں بڑی مشابہت پائی جاتی ہے۔ اس کے خیال میں ابتدائی مکی سورتوں میں مسیحی اثرات بہت زیادہ نمایاں ہیں اور انجیل کے غیر تسلیم شدہ نسخوں خصوصاً کتاب پیدائش جو اس زمانہ میں عام تھی اور قرآن کے واقعات میں مشابہت موجود ہے۔ بلاشیر اس سلسلہ میں کچھ دوسرے مستشرقین کے خیالات کو پیش کرتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ بانی اسلام اور مسیحی راہبوں کے درمیان مکہ میں تعلقات استوار تھے۔ (۱۷)

''تاریخ ادیان عالم'' (Maniel de l'Histore des Religions) میں یہ خیال

ظاہر کیا گیا ہے کہ ''دعوت کے ابتدائی دور میں قرآن میں نبی کا پیرایۂ بیان جذباتی تھا۔ مختصر جملوں اور شاندار اسلوب میں نمایاں طور پر رنگ آمیزی کر کے جزاء وسزاء کی کیفیات بیان کرتے تھے' بسا اوقات آیتوں کی تکرار سے اکتاہٹ پیدا ہو جاتی ہے۔ کہیں کہیں یہ تکرار الٹا مفہوم پیدا کر دیتی ہے۔ کچھ عرصہ کے بعد نبی کا یہ ابتدائی اسلوب بدل گیا' اب وہ خوبصورت آہنگ میں نبیوں کے واقعات پیش کرنے لگے' یوسف اور ان کی بیوی (بوتیفاار) کی داستان محبت کو انھوں نے اسی انداز میں پیش کیا۔ یہ انداز ایران اور ترکی کے بہت سے شاعروں کے لیے خیال انگیز ثابت ہوا۔ آخری دور میں نبی کے اسلوب نے گرمی بیان اور فن کاری کو کم کر دیا۔ اب وہ یہودیوں اور عیسائیوں سے مناظرہ کرنے پر فریفتہ نظر آتے ہیں۔ (۱۸)

فلپ ایرلنگی نے پیرس سے شائع ہونے والے ایک رسالہ میں ایک مضمون لکھا' اس میں اس نے یہ دعویٰ کیا کہ محمدؐ کی مکہ میں اکثر یہودیوں سے ملاقات ہوتی رہتی تھی' اس نے یہ بھی لکھا کہ محمد اپنے خادم زید سے جو عیسائیوں کا غلام رہ چکا تھا یہودیوں اور مسیحی مذاہب کے بارے میں استفادہ کی غرض سے سوالات کیا کرتے تھے' وہ اپنے خادم سے زیادہ سمجھ دار تھے' پھر وہ لکھتا ہے: ''مدینہ میں محمدؐ یہودیوں کے شاگرد رہے' یہودیوں ہی نے یہ شخصیت تیار کی تھی' یہودیو اور مسیحیوں میں جو داستانیں مشہور تھیں جبریل ان سب کو محمدؐ کے سامنے بیان کر دیا کرتے تھے'' (۱۹)

مصنف ایک ہی سانس میں کیسی کیسی متضاد باتیں کر رہا ہے' یہود مکہ میں نہیں بلکہ مدینہ میں آباد تھے' پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے کسی طرح مستقل ملاقات کیا کرتے تھے؟ پھر اگر آپؐ نے یہود ونصاریٰ سے استفادہ کیا تو جبریل کے آنے کی غرض کیا تھی؟ یہود ونصاریٰ سے استفادہ کا تاریخی ثبوت کیا ہے؟

مستشرقین اور مغرب کے دانشوران قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصنیف سمجھتے ہیں' مگر سوال یہ اٹھتا ہے کہ قرآن اور حدیث دونوں کا سرچشمہ اگر ایک ہی تھا تو ''طرز نگارش' اور پیرایۂ بیان میں اتنا نمایاں فرق کیوں ہے؟ ایک شخص کتنا ہی فن کار ہو کیا اس کے

لیے یہ ممکن ہوگا کہ ایک خاص اسلوب میں گفتگو کرنے کے بعد اسے خدا کی طرف سے نازل ہونے والا کلام ٹھہرا دے پھر دوسرے اسلوب میں گفتگو کا آغاز کردے اور اسے اپنا کلام قرار دے؟ قرآن اگر آپؐ کی تصنیف تھی تو اسے اپنی طرف منسوب کرنے میں کون سی رکاوٹ تھی؟

فرانسیسی مستشرق کلیمنٹ ھوارٹ (Clement Haurt) نے اپنے ایک مضمون میں ایک نادر خیال پیش کیا ہے' اس نے قرآن کے ایک نئے سرچشمہ کی دریافت کا دعویٰ کیا ہے' وہ لکھتا ہے کہ قرآن مجید امیہ بن ابی الصلت کے اشعار سے ماخوذ ہے۔(۲۰) اس نے امیہ بن ابی الصلت کے اشعار اور قرآن کی بعض آیتوں کے درمیان موازنہ کرنے کے بعد یہ لکھا ہے کہ ان اشعار کی نسبت امیہ کی طرف صحیح ہے' کیونکہ ان میں ثمود' صالح وغیرہ کے واقعات کی طرف اشارہ ملتا ہے' قرآن میں ان ہی واقعات کی تفصیلات موجود ہیں' اگر وہ اشعار منحول (وضع کردہ) ہوتے تو ان میں اور قرآن کے بیان کردہ واقعات میں کامل طور پر یکسانیت ملتی' پھر وہ لکھتا ہے چونکہ نبیؐ نے قرآن کو ترتیب دینے میں امیہ کے اشعار سے مدد لی تھی اسی وجہ سے مسلمانوں نے امیہ کی شعری تخلیقات کو باقی نہیں رکھا تاکہ وہ قرآن کے نئے پن پر اثر انداز نہ ہوسکیں' اور ان کے اس دعویٰ پر کوئی حرف نہ آئے کہ آسمان وحی کے ذریعے ہی نبی کو قرآن ملا ہے۔ مصر کے مشہور ناقد اور ادیب ڈاکٹر طہٰ حسین نے بلاشیر کی غلط بیانی کی گرفت کرتے ہوئے لکھا ہے: ''اس سلسلہ میں مستشرقین کا طرز علمی حیرت انگیز ہے کہ وہ سیرت کی روایات کو مشکوک قرار دیتے ہیں بعض مستشرقین تو سرے سے ہی ان روایات کو صحیح تسلیم نہیں کرتے' البتہ ایک گروہ کا نقطہ نظر علمی اور تحقیقی رنگ کا حامل ہے' اس کے نزدیک سنت نبویؐ احادیث واخبار کا ایسا مجموعہ ہے جس میں اگرچہ گھڑی ہوئی روایتیں بھی موجود ہیں' مگر بحث وتحقیق سے ان کو الگ کیا جاسکتا ہے' اور ایسا کرنے کی ضرورت بھی ہے' روایتوں کے بارے میں یہ تمام مستشرقین ایک ہی موقف پر سختی کے ساتھ قائم ہیں' اور تعجب کی بات یہ ہے کہ ان کا سارا دارومدار امیہ ابی بن ابی الصلت کے شعری سرمایہ پر ہے' حالانکہ سیرت کے مقابلہ میں امیہ کے اشعار اپنی سند اور روایتوں کی صداقت ودیانت کے لحاظ سے کچھ زیادہ قابل اعتبار

نہیں ہیں، پھر ان روایات پر مستشرقین کے اعتماد کرنے کا کیا راز ہے؟ کیا ایسی بات نہیں ہے کہ دوسرے مذاہب کے محققین پر یہ مستشرقین جس تعصب پرستی کا الزام لگاتے ہیں اس میں وہ خود بھی گرفتار ہیں؟ (۲۱)

بلاشیر کے استدلال کو سمجھنے کے لیے ذیل میں ہم قرآن مجید کی چند آیتیں اور اس کے ساتھ امیہ کے کچھ اشعار درج کرتے ہیں، حالانکہ امیہ کی طرف ان اشعار کا انتساب مشکوک ہے۔

فتول عنهم، يوم يدع الداع الى شئى نكر، خشعاابصارهم، يخرجون من الاجداث كانهم جرادمنتشر (قمر ٦۔ ٧)

(تو آپ ان لوگوں کی طرف سے کچھ خیال نہ کیجیے، جس روز ایک بلانے والا اُن کو ایک ناگوار چیز کی طرف بلائے گا، ان کی آنکھیں جھکی ہوئی ہوں گی، اور قبروں سے اس طرح نکل رہے ہوں گے گویا وہ منتشر ٹڈی ہوں۔)

انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا، وَانا لجاعلون ما عليها صعيدا جرزا (كهف ٧۔ ٨)

(ہم نے زمین کے اوپر (کی چیزوں) کو اس کے لیے رونق کا باعث بنایا تا کہ ہم یہ آزمائش کریں کہ لوگوں میں کون زیادہ اچھا عمل کرتا ہے، اور ہم اس زمین کی چیزوں کو ایک صاف میدان کر دیں گے۔)

كلما القى فيها فوج سألهم خزنتها الم ياتكم نذير، قالوا بلٰى ......

(ملك : ٨۔٩)

(جب جب (دوزخ میں) کوئی گروہ ڈالا جائے گا تو اس کے محافظ لوگوں سے پوچھیں گے کہ کیا تمھارے پاس کوئی ڈارنے والا (پیغمبر) نہیں آیا تھا، وہ لوگ جواب دیں گے کیوں نہیں، (ضرور آیا تھا)

امیہ بن ابی الصلت کے وہ اشعار جو بلاشیر کے نزدیک ان آیتوں کا ماخذ ہیں، یہ ہیں:

ویوم موعدھم ان یحشرو از مرا   یوم التغابن اذلا ینفع الحذر
مستوسقین مع الداعی کانھم   رجل الجراد زفته الریح منتشر
وابرزو الصعید مستوجرز   وانزل العرش والمیزان والزبر
یقول خزانھا ما کان عندکم   الم یکن جاء من ربکم حذر
قالوا: بلٰی فتبعنا فتیةبطردا   وغرنا طول ھذا العیش والعمر

(قیامت کے دن جب لوگ گروہ در گروہ جمع کیے جائیں گے تو وہ سود وزیاں میں کتر بیونت کا دن ہوگا' اور بچ نکلنے کی ساری کوششیں بے سود ہوں گی' پکارنے والے کی آواز پر وہ لوگ اس طرح اکھٹے ہو جائیں گے گویا ٹڈیوں کا دَل ہو جسے تیز ہوا نے منتشر کر دیا ہے' ان کو ایک بے آب وگیاہ میدان میں لا جائے گا' اور عرش' میزان (عمل) اور آسمانی کتابیں موجود ہوں گی' جہنم کے داروغے ان سے پوچھیں گے کہ تمھارے پاس کیا ہے' (کیا سرمایہ عمل ہے؟) کیا تمھارے رب کی طرف سے کوئی آگاہی دینے والا نہیں آیا؟ وہ جواب دیں گے کہ آگاہی دینے والے ضرور آئے مگر ہم نے مغرور قسم کے نوجوانوں کا ساتھ دیا' زندگی اور عیش کی فروانی نے ہم کو دھوکہ میں ڈال دیا تھا۔)

سوال یہ ہے کہ امیہ نے جب کہ رسول اللہ ﷺ سے حریفانہ طرز عمل اختیار کر رکھا تھا اور آپؐ کے رفقاء کی ہجو اور مخالفین کی حمایت کرتا تھا' نیز غزوہ بدر میں کام آنے والے مشرکین کے غم میں مرثیہ تک کہا تھا کیا یہ اشعار اس طرز عمل سے کوئی مناسبت رکھتے ہیں؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ امیہ ہی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استفادہ کر کے یہ اشعار کہے ہوں؟ پھر قرآن کے جواب ہی میں اشعار اگر کہے گئے ہوتے تو دونوں کی تعبیرات یکساں نہ ہوتیں کیونکہ شاعر کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ اس کی تخلیقات کو تصنع سے پاک سمجھا جائے (یہی وجہ ہے کہ اشعار کی امیہ کی طرف نسبت پر شک کیا گیا ہے)۔

ایک اور مستشرق ٹسڈال (C.Tisdal) بھی قرآن کے ربانی سرچشمہ پر تنقید کرتا ہے اور یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ مشہور جاہلی شاعر امراء القیس کے بعض اشعار میں قرآنی تعبیرات

موجود ہیں، مثلاً اشعار:

دنت الساعة وانشق القمر　　عن غزال صاد قلبی ونفر

احور قد حرت فی اوصافه　　فاعین الطرف بعینیه حور

بسهام من لحاظ فاتك　　ترکتنی کهشیم المحتضر

(قیامت قریب آ گئی اور چاند پھٹ گیا، لیکن کچھ اس غزالہ صفت محبوبہ سے بچھڑنے کا احساس ہے، جس نے میرے دل کا شکار کیا اور چلی گئی، وہ بڑی اور روشن آنکھوں والی ہے، اس کی خوبیاں دیکھ کر میں حیران رہ گیا، اس کی آنکھیں نیم وا (نشیلی) ہیں، شفاف اور سفید حلق میں سیاہ پتلی حسن کو دوبالا کر رہی ہے، اس کی نگاہوں کے تیر نے مجھے ایک لاغر قیدی بنا کر رکھ دیا ہے۔)

مصر کے مشہور مؤرخ، اور ادیب اور فلسفی عباس محمود العقاد اس سلسلہ میں لکھتے ہیں:
اسلام کی عربی زبان پر بحث کرنے والے یہ مستشرقین اپنی نادانی سے یہ سمجھتے ہیں کہ علم وتحقیق کے حوالہ سے بھی مسلمان ان اشعار کی زمانہ جاہلیت سے نسبت کو غلط ثابت نہیں کر سکتے، ان مستشرقین کا ذوق ادب شناس نہیں ہے، یہ اشعار تو ایسے ہیں کہ ایک ہی نظر ڈالنے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ امراء القیس یا کسی بھی جاہلی شاعر کی طرف ان کو منسوب کرنا ایک غیر ادبی حرکت ہے۔ (۲۲)

قرآن فصیح وبلیغ عربی زبان میں ہے، اس دور میں نثر ونظم میں رائج تعبیریں اور گفتگو اور افہام وتفہیم کے لیے مانوس محاورے قرآن نے استعمال کیے ہیں، لیکن اس سے یہ نتیجہ کیسے اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وہی قرآن کا سرچشمہ ہیں؟ جب کہ ادبی نقطۂ نظر سے قرآنی الفاظ اور ان تعبیروں میں بڑا فرق موجود ہے، اس کے علاوہ دور جدید کے بہت سے سائنسی انکشافات اور علمی تحقیقات نے قرآنی بیانات کی تائید کی ہے، کائنات کے بارے میں قرآن کے نقطۂ نظر اور انسان کی ہدایت ورہنمائی کی صحت پر تو اب نئے سائنسی دلائل میسر آ گئے ہیں، مستشرقین قرآن کے ان بیانات کا سرچشمہ کیسے قرار دیں گے؟

سویڈن کے مشہور مستشرق پروفیسر تور آندرے (Tor Andrae) نے اپنی کتاب ''محمدؐ کی زندگی اور عقائد'' میں مستشرقین کے اس رویہ کی مخالفت کی ہے' اس کے الفاظ میں:

''جوہرِ نبوت کو ہزاروں جزوی عناصر کا مجموعہ قرار دے کر تجزیہ کرنا ممکن نہیں ہے' ایک محقق کا فرض معروضیت پسندی کے ساتھ یہ دیکھنا ہوتا ہے کہ مختلف عناصر اور محرکات سے ایک جوہر کی وحدت کس طرح وجود میں آ گئی جس میں زندگی جاری ساری ہو۔ اسلام یہ نہیں کہتا کہ یہودی' مسیحی حنفی (ابراہیمی) مذاہب اور عربی روایات سے اس کے روابط نہیں ہیں' لیکن اس کے معنی یہ بھی نہیں کہ وہ مذکورہ بالا عناصر ہی کا محض ایک مجموعہ ہے''۔ (۲۳)

قرآن کا غیبی اور سائنٹفک اعجاز بطور خود اس بات کی دلیل ہے کہ وہ کسی انسانی فہم وکاوش کا نتیجہ نہیں ہے۔ اس حقیقت کا اعتراف وہ مسلم یا غیر مسلم محققین بھی کرتے ہیں جنھوں نے انسان اور کائنات سے متعلق قرآن کے بیانات کا سائنٹفک مطالعہ کیا ہے' چنانچہ فرانسیسی محقق ڈاکٹر موریس بوکائے اپنی کتاب ''قرآن' بائبل اور سائنس'' میں ایک جگہ لکھتا ہے:

''قرآن نے جن سائنسی پہلوؤں پر خصوصی بحث کی ہے وہ میرے لیے بطور خاص حیرت انگیز ہیں' کیونکہ قرآن کے یہ بیانات پوری طرح جدید سائنسی نظریات کے مطابق ہیں۔ میں نے کسی قسم کا پیشگی فیصلہ صادر کیے بغیر ان متون کا معروضی انداز سے مطالعہ کیا ہے' مجھے اس بات کا اعتراف ہے کہ جوانی میں مجھے اسلام کے بارے میں جو معلومات حاصل ہوئی تھیں ان کا اثر میں نے قبول کیا تھا۔ اُس وقت لوگ ''اسلام'' کی بجائے ''محمدیون'' (مسلمانوں) پر گفتگو کیا کرتے تھے' صرف یہ بتانے کے لیے کہ اس مذہب کی کوئی وقعت نہیں ہے' یہ ممکن تھا کہ اسلام کے بارے میں پھیلائے گئے ان غلط خیالات میں دوسرے لوگوں کی طرح میں بھی الجھا رہتا۔ میں نے جب بعض روشن خیالوں سے گفتگو کی جن کا مطالعہ اس موضوع پر گہرا ابھی نہ تھا' تو اسلام کے بارے میں میرے ذہن میں وہ تصویر اُبھری جو مغرب کی دی ہوئی تصویر سے مختلف تھی' میرا نصب العین قرآن کا مطالعہ کرنا تھا' چنانچہ میں نے مختلف قوامیس اور حواشی کا سہارا لے کر ایک ایک آیت کا تنقیدی نظر سے مطالعہ کیا' یہ حقیقت میرے

لیے بطور خاص چونکا دینے والی تھی کہ قرآن نے مظاہرِ کائنات کے بارے میں ایسے دقیق اشارے کیے ہیں جن کی تائید کائنات کے بارے میں جدید سائنسی تصورات سے ہوتی ہے' اس کے بعد میں نے مسلم دانشوروں کی بہت سی کتابوں کا مطالعہ کیا جو قرآن کے سائنسی پہلوؤں سے متعلق تھیں' تورات میں ہم کو نمایاں طور پر سائنسی غلطیاں ملتی ہیں' مگر قرآن میں اس قسم کی کوئی غلطی نہیں ملتی' اس لیے میرے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوا کہ قرآن کا مصنف اگر کوئی انسان ہوتا تو ساتویں صدی مسیحی میں وہ ایسی باتیں کیسے لکھ سکتا تھا جو دورِ جدید کی سائنسی تحقیقات کی رُو سے بالکل درست ہیں؟ ہمارے سامنے اس وقت بلاشبہ قرآن کا وہی ابتدائی نسخہ موجود ہے' یہ بات ممکن ہی نہیں ہے کہ نزولِ قرآن کے زمانہ میں کسی انسان کی معلومات ہزار سال بعد ہماری علمی سطح سے زیادہ وسیع اور جدید تر ہوں' واقعہ یہ ہے کہ مختلف موضوعات پر قرآنی اشارے حیرت انگیز حد تک سائنسی پہلو رکھتے ہیں' بچہ کی نشو ونما کے مختلف مراحل کو لیجئے' قرآن اس کے جو مراحل بیان کرتا ہے' ان کا علم الجنین کے جدید سائنسی انکشافات سے موازنہ کرکے بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ قرآنی آیتیں اور جدید سائنسی دریافتیں کسی حد تک اپنے نتائج میں یکسانیت رکھتی ہیں۔ (۲۴)

بوکائے کے یہ تاثرات گہرے اور وقیع سائنسی مطالعہ کا نتیجہ ہیں' اس نے دوسرے مستشرقین کی طرح یہ پیشگی رائے نہیں دی کہ قرآن محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تصنیف کردہ کتاب ہے جس کا مواد یہودی اور عیسائی حلقوں سے مستفاد ہے' بوکائے کے برعکس ایک مستشرق ''الحداد'' قرآن کے بارے میں تحریر کردہ حواشی میں یہ رائے دیتا ہے کہ ''محمدؐ کی کتابی تعلیم اور انجیل سے واقفیت کا راز یہ ہے کہ ان کے پڑوس میں ورقہ بن نوفل نامی ایک مسیحی عالم رہتے تھے' جو خدیجہ کے چچا تھے اور قبیلہ بنی اسد سے تعلق رکھتے تھے' انھوں نے اپنے چچا کی بیٹی خدیجہ کا نکاح آپؐ سے کیا' تاریخی دلائل سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ورقہ نے عیسائیت قبول کر لی تھی' اور توراۃ وانجیل کا عربی زبان میں ترجمہ کرتے تھے' اس لیے وہ یقیناً ایک بڑے مسیحی عالم تھے' نبوت سے پہلے محمدؐ ان کے پڑوس میں پندرہ سال تک رہے' کیا عرب کے یگانہ

روزگار محمدؐ بن عبداللہ کے لیے یہ مدت تورات وانجیل کا علم حاصل کرنے کے لیے کافی نہ تھی؟ صحیح بخاری میں بھی یہ صراحت موجود ہے کہ غار حراء سے جب محمدؐ ہراساں ہوکر لوٹے تو ورقہ نے آپؐ کی حوصلہ افزائی کی، ورقہ کے انتقال کے بعد وحی کا سلسلہ رک گیا، اور محمدؐ نے کئی بار خودکشی کرنا چاہی، مدینہ میں بھی نبی کے گرد یہودیوں اور عیسائیوں کا ایک حلقہ نظر آتا ہے، یہ لوگ اسلام لے آئے تھے یا اسلام کا ساتھ دیا تھا، مؤذن رسولؐ بلالؓ حبشی، عیسائی دولت مند صہیب رومی، عیسائی سلمان فارسی اور یگانہ روزگار عبداللہ بن سلام جو کعب احبار کے ساتھ اسلام لائے تھے؛ یہ سارے لوگ اس محفل میں نظر آتے ہیں، ان لوگوں کی گفتگو کا اصل محور تورات وانجیل کے علاوہ اور کیا ہوسکتا ہے؟ محمدؐ اور قرآن کا علمی سرچشمہ یہی لوگ تھے، نہ کہ وحی اور نزول آیات''۔(۲۵)

الحداد اپنے ذاتی رجحانات سے مغلوب ہوکر قرآن اور انجیل اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور عیسیٰ علیہ السلام کے درمیان خلط مبحث سے کام لیتا ہے۔ چنانچہ وہ ایک جگہ لکھتا ہے: ''قرآن اور نبی دونوں مسیح کی نبوت اور انجیل کے پیغام پر پوری طرح ایمان رکھتے ہیں، لیکن نبی عربی مسیح کی ولدیت کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ انھیں مسیح کی کامل معرفت حاصل نہیں ہوئی، ان کا خیال ہے کہ خدا کا بیٹا ہونے کے لیے لازمی طور پر خدا سے جسمانی رشتہ ضروری ہے، نیز خدا کے لیے بیوی ماننا اور اس سے ازدواجی زندگی تسلیم کرنا ضروری ہے، قرآن میں ہے:

''بدیع السموات والارض انّٰی یکون لہٗ ولد، ولم تکن لہ صاحبۃ''

(الانعام: ۱۰۲)

''وہ آسمانوں اور زمین کا موجد ہے، اس کے اولاد کہاں ہوسکتی ہے جب کہ اس کی کوئی بیوی نہیں ہے۔''

ان کا یہ بھی خیال ہے کہ خدا کو عالم جسدی کی طرح عالم روحانی میں بھی فرزند کی ضرورت ہوتی ہے، حالانکہ قرآن میں مذکور ہے:

''ماینبغی للرحمن ان یتخذ ولدا'' (مریم: ۹۲)

(رحمٰن کے لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ کسی کو بیٹا بنا لے)

دراصل فرزندگی کا پورا تعلق عالم جسدی سے ہے جس پر اس کے وجود کا پرتو جلوہ فگن ہے، نبی عربیؐ کو اگر مسیح کی فرزندی کا پورا علم حاصل ہو جاتا تو وہ بلا تکلف خدا کا فرزند تسلیم کر لیتے کیونکہ قرآن میں آتا ہے:

''قل ان کان للرحمن ولد فانا اول العابدین'' (الزخرف: ۸۱)

(آپ کہہ دیجئے کہ خدا کا اگر کوئی بیٹا ہوتا تو میں سب سے پہلے عبادت کرنے والا ہوتا' (۲۶)۔

الحداد کی روش یہ ہے کہ جو باتیں اس کے عقیدہ اور خیال کی نہیں ہوتیں ان کا سرچشمہ وہ نبیؐ کی ذات کو ٹھہراتا ہے اور جن آیتوں کو اپنے خیال اور خواہش کے موافق پاتا ہے ان کو قرآن کی طرف منسوب کرتا ہے، اس روش کی ایک جھلک اوپر کی عبارت میں دیکھ سکتے ہیں۔

قرآن کی آیت:

''اولئك الذین هدی الله، فبهداهم اقتده'' (انعام: ۹۰)

(یہ وہ لوگ ہیں جنھیں اللہ نے ہدایت دی ہے، آپ ان کی راہ پر چلیے'

پر اس نے یہ حاشیہ چڑھایا ہے:

''ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن نبی عربیؐ کو ابراہیمی نسل کے ان نبیوں کا طریقہ اختیار کرنے کا حکم دیتا ہے جن کو اللہ نے کتاب و نبوت اور حکمت سے نوازا تھا، اللہ کی طرف سے یہ ہدایت اور رہنمائی تورات اور انجیل میں موسیٰ اور عیسیٰ کے ذریعے موجود ہے''۔ (۲۷)

الحداد جب بارگاہ ایزدی میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی حیثیت کو ثابت کرنا چاہتا ہے تو قرآن ہی سے استدلال کرتا ہے، اس کا کہنا ہے کہ اگر حسد اور کینہ پروری میں ڈوبی ہوئی تفسیروں سے الگ ہو کر دیکھا جائے تو نظر آئے گا کہ مسیح، انجیل اور نصاریٰ کے بارے میں قرآن کے بیانات مسلمانوں کے لیے بھی فخر و اعزاز کا باعث ہیں، حدّاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ان معجزات کا بھی انکار کرتا ہے جو اگلے نبیوں کو بھی دیے گئے تھے۔ (۲۸) اس کے

نزدیک انجیل میں مسیح نے احمد اور فارقلیط کے بارے میں جو پیشگوئیاں کی ہیں ان سے رسول عربی محمد صلی اللہ علیہ وسلم مراد لینا درست نہیں ہے'(۲۹) اس کے خیال میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم عام لوگوں کی طرح پیدا ہوئے اور خدا کی طرف سے فکرمندیوں کا بوجھ اتارنے اور شرح صدر کردینے کے بعد ہی پاک ہوئے (۳۰) نبی امی کے دل پر انجیل کا گہرا اثر تھا' ان کے ذوق و وجدان نے مسیح کی شخصیت کے دوررس اثرت قبول کیے' اسی لیے انھوں نے مسیح کا ذکر بڑے ہی زندہ جاوید پیرایہ میں کیا ہے'(۳۱) پھر حداد حیرت اور تعجب کے لہجہ میں یہ سوال کرتا ہے کہ آخر قرآن کا سرچشمہ کیا ہے؟ خود ہی جواب بھی تجویز کرتا ہے ''قرآن پہلا سرچشمہ ذات الٰہی ہے' یہ ایمانیات کا ایک مسئلہ ہے جس کو اس جگہ چھیڑا نہیں جاسکتا ہے۔ (۳۲)

قارئین کو اندازہ ہوگیا ہوگا کہ الحداد کے یہ سارے بیانات کس قدر پراگندہ اور علمی رنگ سے دور ہیں' اس کو اس بات کا بھی شعور نہیں ہے کہ وہ ایک ہی سیاق میں متضاد باتوں کا انبار لگائے جارہا ہے۔

قرآن کی تدوین: گولڈزیہر' بلاشیر اور کازانوا کے اعتراضات

قرآن کے متن کے بارے میں بھی مستشرقین کی تحقیقات میں بہت سے اعتراضات ملتے ہیں جن کے ذریعے شکوک کی تخم ریزی کی گئی ہے' ان کے اعتراضات اور شبہات کو دو حصوں میں بانٹا جاسکتا ہے۔

۱۔ قرآن کی کتابت اور تدوین

۲۔ قرأتوں کا اختلاف

متن قرآن کے سلسلہ میں مستشرقین نے جو اعتراضات کیے ہیں ان کا تعلق قرآن کی حفاظت کے لیے اپنائے گئے طریقوں' دور نبویؐ میں تدوین کی راہ میں رکاوٹوں' صحابہؓ کے نسخوں کے اختلاف' مصحف عثمانی کی ترتیب میں مصحفِ صدیقی پر انحصار اور ان کے بقول عبدالملک بن مروان کے زمانہ میں قرآن میں کی گئی ترمیموں سے ہے' ان کے بہت سے اعتراضات اختلاف قرأت سے تعلق رکھتے ہیں۔

جرمن مستشرق گولڈزیہر اپنی کتاب ''اسلامی تفسیر کے مکاتب فکر'' میں بحث کا آغاز کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ کسی مذہبی گروہ کے نزدیک تسلیم شدہ مذہبی صحیفہ میں جس کو وہ گروہ وحی قرار دیتا ہے اور زمانۂ دراز سے اس کے متون کو پیش کرتا آرہا ہے وہ اضطراب نہیں ملتا جو اضطراب قرآن کے متن میں پایا جاتا ہے (۳۴) قارئین سمجھ سکتے ہیں کہ گولڈزیہر نے اس طرح قرآن کے بارے پیشگی فیصلہ صادر کردیتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اس نے سابق شریعتوں کی کتابوں کے متون کا تحقیقی مطالعہ کرلیا ہے؟ نزول قرآن پر بحث کرتے ہوئے ایک جگہ لکھ چکا ہے کہ تلمود کی صراحت کے مطابق تورات بیک وقت کئی زبانوں میں نازل ہوئی تھی' تورات اور انجیل کے نسخے متن کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ آرتھر جیفری نے ابوداؤد کی ''کتاب المصاحف'' کے مقدمہ میں اس حقیقت کو بے نقاب کردیا ہے کہ تورات اور انجیل کی تاریخ اور ان کے حرف بحرف صحیح ہونے کی تفصیلات سچائی سے کوسوں دور ہیں' کیا کوئی محقق قرآن کے بارے میں ایسا کچھ کہہ سکتا ہے؟

فرانسیسی مستشرق بلاشیر اپنی اعتدال پسندی اور معروضی انداز بحث کے لیے مشہور ہے' لیکن وہ بھی اپنی کتاب ''مقدمہ قرآن'' میں اس بارے میں شک وشبہ کی فضا تیار کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑتا' اس کا خیال ہے کہ چونکہ پہلی بار وحی کی آمد سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سخت ہراساں ہوگئے تھے اس لیے یہ ممکن ہی نہ تھا کہ آپ وحی لکھ لیا کرتے' مدینہ میں تحریر وکتابت کے وسائل پر یہودی قابض تھے اور ان سے مسلمانوں کی کشمکش جاری تھی' بلاشیر اس سے یہ نتیجہ نکال لیتا ہے کہ دور نبوت میں پورے قرآن کی کتابت نہیں ہوسکتی تھی اور حافظہ کی مدد سے بھی قرآن کا تحفظ نہیں کیا جاسکا' اس لیے یہ ممکن ہے کہ متن قرآن کے ساتھ وہ لوگ اپنی طرف سے کچھ اضافہ بھی کردیتے ہوں' اور جن کو بعد میں قرآن کا حصہ مان لیا گیا ہو' بلاشیر نے ان تمام دعوؤں کے لیے جو دلیلیں پیش کی ہیں ان کی حیثیت افسانہ طرازیوں اور فرض تخیلات سے کچھ زیادہ نہیں ہے۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خلفاء راشدین' ابی بن

کعب، زید بن ثابت اور معاویہ (رضی اللہ عنہم) جیسے نمایاں ترین صحابہ سے کتابتِ وحی کا کام لیا، آپؐ کی وفات سے پہلے ہی چمڑے کی کھالوں اور کھجور کی ٹہنیوں میں پورے قرآن کو قید تحریر میں لایا جاچکا تھا، اس وقت قرآن کو ضبط تحریر میں لانے کی تفصیلات ابوداؤد، بخاری اور دوسرے ائمہ حدیث نے بیان کی ہیں، مگر ایک بلاشیر ہے جو اس طرح کی صحیح روایتوں کو بالائے طاق رکھ کر اپنی طرف سے خیال آرائیاں کر رہا ہے۔ عہد نبویؐ میں جمع قرآن نہ ہونے پر اپنے مفروضوں کی توجیہہ بلاشیر ان الفاظ میں کرتا ہے: ''رسولؐ اور صحابہؓ کا رجحان یہ تھا کہ تمام معاملات کو جوں کا توں رکھا جائے، اس خیال کی تائید عربوں کے بارے میں اس مشہور مقولہ سے بھی ہوتی ہے کہ انھیں مستقبل کی فکر نہیں ہوتی، ان کے سوچ بچار کا محور صرف زمانۂ حال ہوتا ہے۔ دور نبوت میں اس فطری رجحان کے بموجب مسلمانوں نے قرآن کو جمع کرنے کی کوشش نہیں کی، کیونکہ اس وقت اس کی ضرورت بھی نہیں تھی جیسا کہ انھوں نے رسولؐ کا جانشین طے کرنے کی بھی قبل از وقت فکر نہیں کی''۔ (۳۴)

ایک دوسرے مستشرق کازانوا (Casanova) نے جانشینی کے مسئلہ کی انوکھی توجیہہ کی ہے، اس کا خیال ہے کہ نبیؐ کو یہ یقین تھا کہ ان کے انتقال کے بعد یہ دنیا ختم ہوجائے گی، اسی لیے آپؐ نے جانشین مقرر نہیں کیا، کازانوا کے الفاظ میں: ''محمدؐ جیسے ایک عبقری انسان پر نظر ڈالتے وقت ہم غیر مسلموں کو بھی یہ وضاحت کرنا ہوگی کہ آخر انھوں نے جانشین جیسے اہم کام کی طرف توجہ کیوں نہیں دی۔ ہمارا خیال ہے کہ اس مسئلہ کو نظر انداز کرنے کی معمولی وجہ یہ تھی کہ محمدؐ کا عقیدہ تھا کہ یہ دنیا جلدی ہی ختم ہوجانے والی ہے، حالانکہ یہ ایک خالص مسیحی عقیدہ ہے، لیکن محمدؐ کا اپنے متعلق یہ دعویٰ تھا کہ وہی نبی آخرالزماں ہیں جس کے بارے میں مسیح نے اعلان کیا تھا کہ وہ ان کے پیغام کی تکمیل کرنے آئے گا''۔ کازانوا کا خیال ہے کہ نبی کے بعد خلفاء نے قرآن میں ایسی تبدیلیاں کردیں جن سے آپؐ کی بعثت اور قیامت کے درمیان فاصلہ ثابت ہوجائے، صحابہ نے جب دیکھا کہ قیامت نہیں آئی تو انھوں نے قرآن کے یقینی انداز بیان کو شک کے لہجہ میں تبدیل کردیا، کازانوا کچھ آیتوں کے وحی ہونے پر شک کرتا ہے،

اس کی مثال دیتے ہوئے وہ ایک جگہ لکھتا ہے: ''مزید دو آیتیں ایسی ہیں جن کے وحی ہونے پر بھی شک کیا جاسکتا ہے' قرین قیاس یہ ہے کہ ابوبکر نے نبیؐ کی وفات کے بعد ان کا اضافہ کردیا ہوگا جس کو بعد کے مسلمانوں نے قرآن کا حصہ مان لیا' وہ دو آیتیں یہ ہیں:

وما محمد الا رسول' قد خلت من قبله الرسل (آل عمران :۱۴۴)

اور

''انك ميت وانهم ميتون'ثم انكم يوم القيامة عند ربكم تختصمون (الزمر:۳۰-۳۱)''

کازانوا کی تحریریں اس قسم کی افسانہ طرازیوں سے بھری پڑی ہیں' بحث ونظر کے سنجیدہ اصولوں سے اس کو کوئی سروکار نہیں ہے مگر بلاشیر جیسا ''اعتدال پسند'' مستشرق بھی شعوری طور پر کازانوا ہی کی ہمنوائی کرتا ہوا نظر آتا ہے' اس نے ایک جگہ لکھا ہے:

''نئے نبی کے پہلے تجربہ سے ہمارے سامنے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ نداء الٰہی کا برابر اُن پر اثر رہا' ان کے تخیل پر زمینی حادثہ (قیامت) اور اخروی حساب وکتاب کا تصور غالب رہا' ان کا خیال تھا کہ یہ زمینی حادثہ اس دنیا کا خاتمہ ہوگا' ان کو یہ احساس دامن گیر رہا کہ قیامت بہت ہی قریب ہے اور انسانوں پر آنے کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے' بس ایک زبردست دھماکہ ہوگا جو گناہ گاروں کو اپنی لپیٹ میں لے لے گا'' (۳۵'۳۶)

اختلاف قرأت:

قرآنیات کے سلسلہ میں قرأت سبعہ (سات طرح کی قرأتیں) کا مسئلہ خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ یہ قرأتیں براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں' اختلاف قرأت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان میں کسی قسم کا معنوی تضاد پایا جاتا ہے: خود گولڈزیہر نے قرأتوں کو قابل اعتماد قرار دیا ہے جو صحیح روایتوں سے منقول ہیں' مگر اس کے باوجود وہ یہ بھی لکھتا ہے: ''قرآن کا چونکہ ایک ہی متن موجود نہیں ہے اس وجہ سے اس کے پیرایہ بیان کے اختلافات میں ہم تفسیر کے ابتدائی مرحلوں کو دیکھ سکتے ہیں۔ قرآن کا جو متن مشہور اور رائج

ہے وہ بھی جزئیات کے لحاظ سے یکسانیت کا حامل نہیں ہے' اس کی کتابت خلیفۂ سوم عثمانؓ کی زیرنگرانی ہوئی تھی' اس وقت پیش نظر مقصد یہ تھا کہ مختلف حلقوں میں کلام اللہ کو الگ الگ طریقوں سے روایت کیے جانے کا خطرہ نہ رہے' اور فرض عبادتوں میں قرآن کی تلاوت متفقہ ترتیب کے خلاف نہ ہو۔ تاریخ اسلام میں کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں ملتا کہ قرآن کی معنوی تلاوت کرنا بھی جائز ہے' لیکن گولڈزیہر کا خیال ہے کہ قرآن کی کتابت معنوی انداز پر بھی ہوئی تھی' اس نے عبداللہ بن ابی سرح کی روایت سے استدلال کیا ہے' جس کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ''عزیز حکیم'' لکھواتے تو وہ کہتے کہ کیا ''علیم حکیم'' لکھیں' آپ فرماتے ہاں دونوں درست ہیں (۳۷) مگر ظاہر ہے کہ یہ شخص بعد میں مرتد ہوگیا تھا اور بعد کے لوگوں نے اس پر بہت سے الزامات عائد کیے تھے' یہ اضافہ ان ہی لوگوں کی طرف سے ہوسکتا ہے تاکہ یہ ثابت کیا جاسکے کہ عبداللہ بن ابی سرح قرآن میں ردّ و بدل کردیتا تھا' نیز یہ اس کے دورارتداد کی روایت ہے' اس لیے اصول حدیث کی رو سے قابل قبول نہیں۔

گولڈزیہر ایک جگہ لکھتا ہے: ''تعزروہ'' کو بعض لوگوں نے تعززوہ پڑھا' میرے خیال میں متن میں اس تبدیلی کی وجہ یہ بھی ممکن ہے کہ کہیں قرآن کی آیت سے یہ مفہوم اخذ نہ کرلیا جائے کہ خدا لوگوں سے مدد یا تعاون کا خواستگار ہے'' (۳۸) گولڈزیہر اس جگہ دو غلطیاں کررہا ہے' پہلی غلطی تو یہ ہے کہ وہ متواتر روایتوں کو چھوڑ کر ایک شاذ روایت سے استدلال کرتا ہے' زیر بحث قرأت شاذ ہے' اس کا شمار قرأت سبعہ کے علاوہ ان چودہ قرأتوں میں بھی نہیں ہے جو دوسری قسموں میں شامل کرکے زیادہ سے زیادہ شمار کی جاسکتی ہے۔ دوسری غلطی یہ ہے کہ ''تعزروہ'' کے معنی زیادہ تر مفسرین نے یہ بیان کیے ہیں ''دین اور رسول کی حمایت کرکے تم اللہ کی مدد کرو'' خدا کی مدد سے یہی مدد مراد ہے' اب ظاہر ہے کہ گولڈزیہر جس اندیشہ کی نشاندہی کرنا چاہتا ہے اس کا سرے سے وجود ہی نہیں ہے۔

گولڈزیہر نے یہ انداز سورہ روم کی پہلی آیت کے بارے میں اختیار کیا (یعنی غلبت الروم' اور غلبت الروم کا مسئلہ' یعنی فعل معروف یا فعل مجہول) اس میں بھی اس کی بنیادی غلطی

یہ ہے کہ وہ متواتر اور شاذ روایتوں میں تمیز نہیں کرتا (۳۹) اس کو تعارض اور تضاد کی منطقی شرطوں کا بھی پتہ نہیں ہے' دو قضیوں میں تعارض اسی وقت ممکن ہے جب کمیت وکیفیت اور جہت میں اختلاف ہو' مگر دوسری آٹھ باتوں میں اتحاد پایا جائے' یعنی موضوع' محمول زمان و مکان' اضافت' شرط' قوت' فعل اور جزاء۔ اگر ان میں سے ایک یا چند باتوں میں اتحاد موجود نہ ہو تو کسی بھی مسئلہ میں تضاد پایا جانا ممکن ہی نہ ہوگا' یہ مستشرق ان باتوں کی پروا کیے بغیر من مانی کرتے ہوئے قرآن کی آیتوں میں یہ تضاد ثابت کرنا چاہتا ہے۔

گولڈزیہر ایک قدم اور آگے بڑھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی راست بازی اور دیانتداری پر بھی شک کرنا چاہتا ہے' اس سلسلہ میں اس نے قرآن مجید کی ایک آیت کا سہارا لیا ہے' وہ آیت یہ ہے ''ماکان لنبی ان یغل'' (آل عمران :۱۶۱) قرآء سبعہ میں سے ابن کثیر' ابوعمر اور عاصم نے یغل کو معروف پڑھا ہے' جب کہ باقی چاروں ائمہ نے اِسے یُغل (مجہول) پڑھا ہے۔ پہلی روایت کے مطابق آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ نبی کے لیے یہ جائز نہیں کہ مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے اپنے لیے کچھ رکھ لے' نبی ایسے فعل سے بلند ہوتا ہے' جنگ بدر کے موقع پر ایک سرخ چادر گم ہوگئی تھی' کچھ منافقوں نے یہ بات کہی کہ ہوسکتا ہے کہ وہ چادر خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکھ لی ہو۔ اس پر یہ آیت اتری جس میں نبیؐ کی پاک بازی اور اخلاقی دیانتداری کی گواہی دی گئی ہے' دوسری قرأت کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ کسی نبی کی سیرت ایسی نہیں ہوتی کہ اس کی امت اس پر خیانت کا کوئی الزام لگائے۔ اس طرح دونوں قرأتوں کا مفہوم تقریباً ایک ہی ہوجاتا ہے (۴۰) لیکن گولڈزیہر لکھتا ہے غالباً کسی مسلمان کو یہ بات مناسب معلوم نہ ہوئی کہ بطور مفروضہ بھی نبیؐ کی طرف کسی ناپسندیدہ کام کی نسبت کا امکان رہ جائے' اگرچہ اس میں تردید کا رویہ اپنایا گیا ہو' چنانچہ زیادہ تر لوگوں نے مجہول کے صیغہ کو اختیار کرکے متوقع شبہ کا ازالہ کردیا ہے' اور اس ناپسندیدہ مفروضہ کی نفی ہوگئی کہ نبیؐ کوئی نامناسب کام بھی کرسکتا ہے (۴۱)

بعض مستشرقین بطور خود قرآن کی تفسیر کرنے کا بھی شوق رکھتے ہیں' ان کی تفسیر کا کیا

رنگ ہوتا ہے؟اس کا اندازہ آپ الحداد کے اس نمونہ سے لگا سکتے ہیں' قرآن مجید کی ایک آیت ہے:

ولقد آتینا موسیٰ الکتاب فلا تکن فی مریة مّن لقآئه (السجدہ: ۲۳)

''اور ہم نے موسیٰ کو کتاب دی' تو آپ اس کے ملنے میں کوئی شک نہ کریں۔''

الحداد اس کی تشریح اس طرح کرتا ہے: ''اس کی ضمیر الکتاب یعنی تورات کی طرف لوٹتی ہے' کیونکہ یہ کتاب عربی میں موجود ہے' اور محمدؐ اس سے ملتے اور اس کے ماہرین سے رابطہ قائم رکھتے ہیں' محمدؐ اور قرآن کا علمی سرمایہ بہر صورت اسی کتاب سے ماخوذ ہے' اور یہ سب وحی اور کلام الٰہی سے الگ ایک ماخذ تھا' حداد یہ بھی لکھتا ہے'' ہم شروع ہی سے یہ مان کر چلتے ہیں کہ تورات اور انجیل کی روشنی میں ان مشترک باتوں کو سمجھنے کی کوشش کرنا ہمارا حق ہے' جو قرآن میں غیر واضح رہ گئی ہیں' کیونکہ قرآن اپنی گواہی میں یا اس کو سمجھنے میں شک سے دوچار ہے' وہ ہمیں ''الکتاب'' کے حوالے دیتا ہے جیسا کہ اس میں کہا گیا ہے ''فان کنت فی شك مما انزلنا الیك فاسئل الذین یقرؤن الکتاب من قبلك (یونس:۹۴)''۔ (۴۲)

الحداد بڑی بے شرمی اور خباثت کا مظاہرہ کرتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کو طنز وتعریض کا نشانہ بناتا ہے' اس نے ایک جگہ لکھا ہے کہ: ''مسیح نے دوسروں کی طرح مسجد کے قریب اپنی بیویوں کے لیے مکانات نہیں بنوالیے تا کہ عشاء کی نماز کے بعد ہر شب ان میں سے کسی کے پاس جاتے رہیں' وہ پوری رات خدا کے حضور میں دعاؤں اور گریہ و زاری میں گزار دیتے تھے' انھوں نے کبھی بھی جنگ نہیں کی' نہ اپنی بیویوں کے درمیان قرعہ اندازی کی تا کہ جس کا نام آئے اس کو اپنے ساتھ لے جائیں' گویا کہ وہ جنگ کے زمانہ میں بھی عورت سے جدا نہ رہ سکتے ہوں' مسیح اپنے شاگردوں سے کہا کرتے تھے کہ خدا کی مشیت کو پورا کرنا ہی میری خوراک ہے جس نے مجھے بھیجا ہے' مسیح کو آغاز میں اس بات کی ضرورت نہیں پڑی کہ خدا ان کا شرح صدر کر کے ان کا بارِگراں اتار دیتے۔ ان کو آخری ایام میں بھی اس بات کی ضرورت نہ تھی کہ خدا ان کے اگلے پچھلے گناہوں کو معاف کردے۔ مستشرقین نے

اپنی نام نہاد علمی تحقیقات میں قرآن کریم کو جس انداز سے تنقید کا نشانہ بنایا ہے اور شکوک کی تخم ریزی کی ہے ان سب کا جائزہ لینا کسی مختصر مقالہ میں ممکن نہیں، اس موضوع پر تفصیلی مباحث کے لیے ایک ضخیم کتاب کی ضرورت ہے، ضرورت اس بات کی ہے کہ قرآنیات کے ماہر علماء اور محققین اس پہلو سے قرآن کی خدمت کے لیے کمر بستہ ہوں اور قرآن کے ربانی سرچشمہ اور عالمگیر صداقت کو اس انداز سے ثابت کریں جس کے علمی اور تحقیقی اصولوں کے سامنے مستشرقین کی ہرزہ سرائیاں خاشاک کی طرح بہہ جائیں، مستشرقین کے بے بنیاد الزاموں اور زہرافشانیوں کا مداوا جذباتی انداز کی تحریروں سے نہیں ہوسکتا، اس کے لیے صحیح معنوں میں علم اور تحقیق کا راستہ اپنانا ضروری ہوگا۔

حواشی

۱۔ مجلہ العالم الاسلامی' The Muslim world اکتوبر ۱۹۵۵ء

۲۔ کتاب ''محمدیہ'' ص: ۲۰ مطبوعہ پیرس' ۱۷۹۷ء

۳۔ حیات محمد' ص: ۱۳۵' مطبوعہ پیرس' ۱۹۳۹ء

۴۔ ملاحظہ ہو:

Le Coran (Paris.1783).P.2

۵۔ دیکھئے:

Encyclopaedia of social sciences vol 13,p.230(1957)

۷۔ دیکھئے اس کی کتاب:

Mohamed(1892)

۸۔ محمد کامل العیاد' مجلة مجمع اللغته العربية' دمشق جلد ۳' شمارہ اکتوبر ۱۹۶۹ء' ص ۹۳۷

۹۔ دیکھئے:

H.A.R.Gibb,Mohammadanism,p.27

۱۰۔ محمد رشید رضا' الوحی المحمدی' ص: ۹۱

۱۱۔ ملاحظہ ہو لیبان کی کتاب ''تمدن عرب'' عربی ترجمہ از عادل زعیتر' بیروت ۱۳۹۹ھ' ص: ۱۴۵۔ ۱۴۱۔

۱۲۔ وحی اور نبوت کے سلسلہ میں امام غزالی کی بحث ملاحظہ ہو ان کی کتاب المنقذ من الضلال۔

۱۳۔ تمدن عرب' ص: ۶۷

۱۴۔ ایضا ص: ۶۸۰ و ص ۲۳۷

۱۵۔ الاسلام والثقافة العربية فى مواجهة الاستعمار (مطبوعہ مصر) ص: ۲۳۹

۱۶۔ گولڈزیہر' العقیدہ والشریعة فی الاسلام (عربی ترجمہ از یوسف موسیٰ وغیرہ) مصر ۱۹۴۸ء' ص: ۱۳

۱۷۔ دیکھئے:

Blachere,Le probleme de Mohamad (Paris,1952)p.60

۱۸۔ بحوالہ ''عن القرآن'' از محمد صبیح' مصر ۱۹۳۹ء' ص ۱۴۴۔۱۴۷

۱۹۔ المجلة الآسوية ۱۹۰۴ء Joumal asiatique(1904)

۲۰۔ امیہ بن ابی الصلت نے جاہلیت اور اسلام دونوں کا زمانہ پایا' اس کو اندازہ تھا کہ ایک نبی آنے والا ہے۔ مگر اس کا خیال تھا کہ وہ نبی خود وہ ہوگا' وہ بت پرستی سے بیزار تھا' مگر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نبوت ملی تو حسد کی وجہ سے ایمان لانے سے انکار کر دیا' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اس کے اشعار سنے تو فرمایا کہ اس کا دل مومن ہے' مگر وہ کافر ہے' وہ اپنے اشعار میں نبیوں کا قصہ بھی بیان کرتا تھا' دیکھئے الشعر والشعراء از ابن قتیبہ دینوری' مطبوعہ مصر' ۱۳۶۴ھ' ص:۴۲۹' جن اشعار کا بعد میں حوالہ دیا گیا ہے ان کے لیے دیکھئے: البستانی' لمجانی الحدیثة' مطبوعہ بیروت ۱۹۴۶ء' ۱/۳۲۷

۲۱۔ طہٰ حسین' فی الادب الجاھلی' قاہرہ ۱۹۵۸ء' ص:۱۴۳

۲۲۔ عباس محمود العقاد' اسلامیات' دار الشعب' مصر' ص:۵۱۔۵۲

۲۳۔ بحوالہ محمد کامل العباد' مجلّہ' مجمع اللغة العربية' دمشق' ۱۹۶۹ء' ص:۷۹۷' ج:۴۳

۲۴۔ موریس بوکائے' قرآن بائبل اور سائنس' عربی ترجمہ مطبوعہ دار المعارف' مصر ۱۹۷۷ء' ص:۱۴۸۔۱۴۴

۲۵۔ الحداد' القرآن و الکتاب' قسم۲: اطوار الدعوة القرآنية' ص:۱۰۵۹۔ ۱۰۶۰۔ الحداد نے ''دراسات قرآنیہ'' کے سلسلہ کی کئی کتابیں تصنیف کی ہیں جن پر اس کا نام صرف پروفیسر حداد درج ہے' کتاب میں سنہ اشاعت اور پریس کا نام بھی موجود نہیں ہے' غالباً یہ یوسف الحداد ہے جو لبنان کا ایک متعصب عیسائی تھا۔

۲۶۔ الحداد' المسیح فی القرآن ص:۲۳۸

۲۷۔ ایضاً' ص:۲۲۸

۲۸۔ ایضاً' ص:۵۲۸

۲۹۔ الحداد' الانجیل فی القرآن ص ۴۲۰۔۴۸

۳۰۔ الحداد' القرآن و الکتاب ص ۶۷۲

۳۱۔ الحداد' المسیح فی القرآن ص ۱۱۹

۳۲۔ ایضاً' ص ۲۲۹

۳۳۔ الحداد' القرآن و الکتاب ص ۲۹۸

۳۴۔ گولڈ زیہر' اسلامی تفسیر کے مکاتب فکر' ص:۴۰

۳۵۔دیکھئے:

Blachere, Introduction au coran(Paris,1947),PP.16.26

۳۶۔تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو:

Casanova, Mohamed et la fin du monde pp.6.10

۳۷۔گولڈزیہر'اسلامی تفسیر کے مکاتب فکر

۳۸۔ایضاً'ص:۵۱

۳۹۔ایضاً'ص:۱۱۔۱۲

۴۰۔ایضاً'ص:۳۰۔۳۱

۴۱۔ایضاً'ص:۲۹

۴۲۔الحداد'المسیح فی القرآن'ص۱۹۱۔۱۹۲

حدیث:

مستشرق شاخت اور حدیث[1]

حرف آغاز

مسلمانوں کے نزدیک یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ انسانی زندگی کے لیے قانون سازی کا بنیادی سرچشمہ وحی الٰہی ہے' قرآن اور سنت رسولؐ اسی سرچشمہ کے دو مظاہر ہیں' دائرہ اسلام میں داخل ہونے کے بعد ایک انسان کی زندگی انفرادی اور اجتماعی سطح پر اسلامی قوانین کی پابند ہو جاتی ہے' تاریخ گواہ ہے کہ انفرادی اور اجتماعی زندگی میں جب تک مسلمانوں کا رشتہ قرآن اور حدیث کے سرچشموں سے مضبوط رہا وہ اس دنیا میں طاقتور اور غالب رہے' لیکن جب ان دو سرچشموں سے ان کا رشتہ کمزور ہوا تو عالم اسلام میں سیاسی زوال کے ساتھ ساتھ اقتصادی کمزوریاں پیدا ہوگئیں' مسلمانوں میں فرقہ بندیوں اور خانہ جنگیوں کا سلسلہ شروع ہو گیا اور ایک وقت ایسا بھی آیا کہ جب عالم اسلام کے اکثر حصے پوری سامراجیت کے قبضہ میں آگئے۔ اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے سامراجیت کے لیے ضروری تھا کہ اسلامی معاشرہ کی تمام امتیازی خوبیوں کا خاتمہ کر دیا جائے' ان امتیازی خوبیوں میں اسلام کا قانونی' تعلیمی اور تربیتی نظام بھی تھا' چنانچہ سامراجیت کی یہ کوشش رہی کہ اسلامی معاشرہ کو اندر سے کھوکھلا کر دیا جائے اور طریقہ کار یہ ہو کہ اسلامی قانون کو مہمل اور ناکارہ ثابت کیا جائے اور اس کے بنیادی سرچشموں کے بارے میں شکوک کی تخم ریزی کی جائے' اس مقصد کے لیے اس نے قرآن اور حدیث سے جنگ کرنے کی ٹھان لی' حدیث کے سلسلہ میں سامراجیت کی

---

[1] از: ڈاکٹر محمد مصطفیٰ الاعظمی' استاد حدیث' شاہ سعود یونیورسٹی' ریاض' سعودی عرب۔

کوششوں کے نتیجہ میں خود مسلمانوں میں ایک طبقہ ایسا پیدا ہوا جس نے حجیت حدیث کا انکار کیا' کچھ لوگوں نے سرے سے ہی حدیث کا انکار کردیا۔ مدعی نبوت مرز اغلام احمد قادیانی' عبداللہ چکڑالوی ہندوستان میں اور توفیق صدیقی مصر میں اس کے نمائندہ نمونے ہیں۔

سامراجیت نے اس سلسلہ میں اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے مغرب میں تحریک استشراق کے نمائندوں سے تعاون حاصل کیا' جنھوں نے ''علمی تحقیقات'' کے نام پر اسلامی قانون اور شریعت کا مذاق اڑایا' مستشرق کے ہراول دستے میں سناوک ہور خرونیئے (Snouck hurgronje) اور گولڈزیہر (Goldzieher) نے حدیث کے مرتبہ اور تشریعی حیثیت کو چیلنج کیا' لیکن ایسا مکمل اور ہم آہنگ نظریہ پیش کرنے سے قاصر رہے جس سے حدیث اور اس کی تشریعی حیثیت کے بارے میں مسلمانوں کا عقیدہ متاثر ہو۔ البتہ پروفیسر شاخت (Josreph schacht) وہ مستشرق ہے جس نے نسبتاً زیادہ وسیع اور نیا نظریہ پیش کرنے میں کامیابی حاصل کی' شاخت نے اسلامی فقہ پر خصوصی توجہ دی' اور انگریزی' فرانسیسی اور جرمن زبانوں میں بہت سے مقالات اور کتابیں لکھیں' ''مقدمہ اسلامی قانون'' (Introduction to Islamic Law) اور (Origins of Muhammaden Jurisprudence) ''اسلامی فقہ کی بنیادیں'' اس کی ایسی دو اہم کتابیں ہیں جن کی مغرب کے علمی حلقوں نے بڑی پذیرائی کی' پروفیسر گب نے کتاب کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مغرب میں اسلامی تہذیب اور قانون کے مطالعہ کے سلسلہ میں یہ کتاب مرجع کی حیثیت رکھتی ہے۔(۱)

لندن یونیورسٹی میں فقہ اسلام کے پروفیسر کولسن نے شاخت کی اس کاوش کو ان الفاظ میں سراہا: ''شاخت نے اسلامی قانون کے اصولوں کے بارے میں ایسا نظریہ پیش کیا ہے جس کو ایک وسیع دائرہ میں ردّ نہیں کیا جا سکتا'' شاخت کے ان نظریات سے بہت سے مستشرقین متاثر ہوئے جن میں اینڈرسن' رابس' فیزجرالڈ' کولسن اور باسورتھ اسمتھ جیسے فضلاء بھی شامل ہیں فیضی' فضل الرحمٰن اور نیاز فتح پوری جیسے مسلم اسکالرز بھی شاخت سے متاثر نظر

آتے ہیں، یہ امر بھی قابل توجہ اور حیرت انگیز ہے کہ لندن اور کیمبرج جیسی یونیورسٹیوں میں جہاں تحقیق ومطالعہ میں غیر جانبداری کا پروپیگنڈہ کیا جاتا ہے کسی طالب علم کو یہ اجازت نہیں ہے کہ شاخت کی کتاب کا تنقیدی مطالعہ اور تجزیہ کرے، اس طرح اس کے نظریات کو تنقید سے بالاتر قرار دیا گیا ہے۔

حدیث کے بارے میں شاخت کا بنیادی نقطۂ نظر یہ ہے کہ وہ بڑی حد تک دین کے دائرہ سے خارج ایک چیز ہے، اپنی کتاب ''مقدمہ فقہ اسلامی'' میں ایک جگہ لکھتا ہے کہ ''پہلی صدی کے ایک بڑے حصہ میں اصطلاحی معنوں میں اسلامی فقہ کا وجود ہی نہ تھا جو نبی کے عہد میں موجود تھی، اس وقت فقہ اور قانون کے نام سے جو کچھ رائج تھا وہ دین کے دائرہ سے باہر کی چیز تھی، اس زمانہ میں جن باتوں میں مذہبی یا روحانی نقطۂ نظر سے قابلِ اعتراض پہلو نہیں ہوتے تھے ان کے بارے میں مسلمانوں میں بے پرواہی کا رجحان پایا جاتا تھا''(۲)

شاخت واضح الفاظ میں یہ دعویٰ کرتا ہے کہ کسی بھی فقہی حدیث کے بارے میں یہ کہنا بڑا دشوار ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کی نسبت صحیح ہے۔ (۳) دوسرے لفظوں میں شاخت سامراجیت کے مقاصد کی تکمیل یہ کہہ کر کرنا چاہتا ہے کہ اسلامی قانون کا مطالبہ کرنا کسی مہمل خیال کے پیچھے دوڑنے کے مترادف ہے، کیونکہ شریعت کا تعلق مذہب سے ہے ہی نہیں، یہ تو مذہب سے الگ ایک چیز ہے، نیز فقہ اسلامی کے نام سے جو چیز ہمارے سامنے موجود ہے اس کا قرآن اور حدیث سے کوئی رشتہ نہیں۔ اس کے بیشتر حصے یہودیوں، عیسائیوں اور دوسرے مذاہب کے قوانین سے ماخوذ ہیں اور جو فقہ ان کے علاوہ ہے وہ مجتہدین کے ذاتی اجتہادات کا نتیجہ ہے۔ (۴)

اسلامی فقہ کے بارے میں پروفیسر شاخت کے نظریوں میں اصول تحقیق کے پہلو سے دو غلطیاں پائی جاتی ہیں، پہلی غلطی یہ ہے کہ وہ عقلی اور منطقی طرز فکر نہیں اپناتا، ورنہ نتائج یقیناً برعکس ہوتے اور دوسری غلطی یہ ہے کہ وہ اپنے نظریات کو ثابت کرنے کے لیے اسلامی قانون کے اولین سرچشمہ (قرآن) سے رجوع نہیں کرتا بلکہ اس کے برعکس بنیادوں پر اپنے نظریات

کی عمارت کھڑی کرتا ہے' ایک بنیادی غلطی جو تمام مستشرقین کی تحریروں میں پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ کسی بھی اسلامی مسئلہ پر وہ مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے بحث نہیں کرتے اور یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ وہ جو کچھ کہہ رہے ہیں وہی مسلمانوں کا نقطۂ نظر ہے۔ مستشرقین کے مطالعات میں عجیب وغریب نتائج اس وجہ سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔

خود قرآن کی رُو سے مسلمانوں کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قانون و شریعت مذہب سے الگ کوئی چیز نہیں ہے' قرآن کی بہت سے آیتوں سے اس حقیقت کی ترجمانی ہوتی ہے' قرآن ایک وسیع اور ہمہ گیر نظام قانون تجویز کرتا ہے' جس کی اکائیوں میں عبادات' جہاد' سماجیات' معاملات' جرائم اور ماکولات' مشروبات (کھانے پینے کی چیزوں سے متعلق احکام) شامل ہیں' (۵) قرآن کی تشریعی حیثیت کا اندازہ بعض مستشرقین کو بھی ہے' چنانچہ گویٹان ایک جگہ لکھتا ہے کہ قرآن کو اگر پانچ حصوں میں بانٹ دیں تو یہی اندازہ ہوگا کہ اس کا تشریعی مواد تورات سے کسی طرح بھی کم نہیں ہے' ادبیات عالم میں اس کو ''قانون'' کا نام دیا جاتا ہے۔ (۶) کولسن کا قول ہے کہ اسلام میں خدا ہی واحد قانون ساز ہے جس کے احکامات زندگی کے تمام گوشوں کا احاطہ کرتے ہیں۔ (۷) فیز گرالڈ کہتا ہے کہ اسلام میں قانون سازی کا واحد سرچشمہ ذات خداوندی ہے اور اِس سلسلہ میں شرکت کی سختی کے ساتھ نفی کرتا ہے' (۸) گویٹان ایک جگہ لکھتا ہے کہ ''ہجرت کے پانچویں سال محمدؐ کے ذہن میں یہ بات آئی کہ خالص قانونی معاملات بھی مذہب سے پوری طرح جڑے ہوئے ہیں' بلکہ وحی الٰہی کا اٹوٹ حصہ ہیں''۔ اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ شریعت یا قانون کا تصور ان عصری تقاضوں کا نتیجہ نہیں ہے جو نبیؐ کے انتقال کے بعد پیدا ہوئے بلکہ ان کی تشکیل خود نبیؐ نے اپنی زندگی میں ہی کردی تھی۔ (۹)

حدیث کے بارے میں شاخت نے جو انتہا پسندانہ نقطۂ نظر پیش کیا ہے اس سے بعض اہم مستشرقین بھی متفق نہیں ہیں' جیسے فیز گرالڈ' گویٹان اور کولسن' مگر عجیب بات ہے کہ جزئیات کے علاوہ بعض بنیادی مسائل میں بھی اگرچہ مستشرقین اختلاف رائے رکھتے ہیں اور ایک دوسرے پر تنقید بھی کرتے ہیں' لیکن پیشگی طور پر جو ناقص اصول وہ بنالیتے ہیں اور ان ہی کی

روشنی میں غلط نتائج اخذ کرتے ہیں، ان پر وہ گرفت یا نکتہ چینی نہیں کرتے، اس کی مثال یہ ہے کہ کچھ مستشرقین یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ حدیث کے بارے میں شاخت کا نقطۂ نظر صحیح نہیں ہے، مگر وہ اس غلط نظریہ پر مبنی نتائج کو رد نہیں کرتے، کولسن نے تو صریح الفاظ میں یہاں تک لکھ دیا ہے کہ شاخت کا نظریہ ایک وسیع دائرہ میں قابل اعتراض نہیں ہے اور مستشرق کے لیے یہ ضروری ہے کہ اسلامی قانون پر تنقید کے سلسلہ میں شاخت کے نظریہ سے استفادہ کرے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں لوگ اپنے قانونی مسائل کو آپ ہی سے حل کراتے تھے، آپؐ نے بہت سے صحابہ کو مختلف مقامات کے لیے قاضی بنا کر بھیجا، ان میں ابوموسیٰ اشعری، ابی ابن کعب، عقبہ بن عامر، دحیہ کلبی، زید بن ثابت، عبداللہ بن مسعود، عتاب بن اسید، علی بن ابی طالب، حذیفہ ابن الیمان، عمرو بن حزم، عمرو بن العاص، معاذ بن جبل، عمر ابن الخطاب اور معقل بن یسار (رضی اللہ عنہم) کے نام زیادہ مشہور ہیں بلکہ اس ابتدائی دور میں فقہ اور قضاء پر تصنیف وتالیف کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا، چنانچہ امام طاؤس (۳۰۔۱۰۰ھ) نے معاذ بن جبل کے فتاویٰ کی ایک کتاب سے آراء نقل کیے ہیں۔ معاذ بن جبل کے یمن کے فتووں کی طرح شام کے فتاویٰ کی بھی تدوین ہوئی، (۱۰) اسی طرح عمر بن الخطاب اور علی بن ابی طالب کی فقہی آراء کی بھی تدوین عمل میں آئی، عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن عباس کی فقہ کو باقاعدہ مرتب کیا گیا، (۱۱) تابعین میں ابراہیم نخعی، ابوقلابہ، شعبی، ضحاک بن مزاحم اور سلیمان بن یسار کی فقہی تحریروں کو مرتب کیا گیا (۱۲) خلاصۂ کلام یہ کہ ابتدائی زمانہ ہی سے شرعی قانون سازی کا سلسلہ جاری رہا جس میں بنیادی طور پر قرآن اور حدیث سے رہنمائی لی جاتی تھی، صحابہ کرام کے ایک گروہ نے فقہ وقضاء کے فرائض مسلسل انجام دیئے اور ایک صدی گزرنے نہ پائی تھی کہ عہد اموی میں فقہ پر باضابطہ کتابیں لکھی جانے لگیں، ان تفصیلات کی روشنی میں شاخت کے اس نظریہ کی کیا وقعت رہ جاتی ہے کہ فقہ اور قانون مذہب کے دائرہ سے الگ چیزیں ہیں، فقہ اسلامی نے جس انداز سے اپنے ارتقاء کے مراحل طے کیے شاخت اس کا منکر ہے، بلکہ وہ تو احادیث کے وجود کو بھی تسلیم نہیں کرتا، پھر اس نے اسلامی فقہ کے سرمایہ کے بارے میں نئے

نظریات پیش کیے ہیں' آئندہ سطور میں ہم نسبتاً تفصیل سے اس کے نظریات کا جائزہ لیں گے۔

پہلی اور دوسری صدی ہجری میں فقہاء کی سرگرمیاں:

شاخت کا خیال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ میں ایک قانون ساز نبی بن کر اُبھرے' ان کے اقتداء کا رنگ اگرچہ قانونی نہ تھا' مگر عملاً مسلمانوں کے لیے دینی لحاظ سے اور منافقین کے لیے سیاسی لحاظ سے وہ اسی کا حامل ہوگیا' (۱۳) خلفاء راشدین (۶۳۲۔۶۶۱ء) ملت اسلامیہ کے سیاسی رہنما تھے۔ یہ کہیں سے ظاہر نہیں ہوتا کہ انھوں نے اپنے تمام فیصلوں میں قرآن کے سرچشمہ کو مدنظر رکھا ہو' ان کی کارکردگی بڑی حد تک اس نقطۂ نظر پر مبنی رہی کہ وہ بطور خود قانون ساز ہیں (۱۴) انھوں نے قضاۃ کا تقرر نہیں کیا' (۱۵) اُموی خلفاء کا یہ ایک اہم قدم تھا کہ انھوں نے قضاۃ کا تقرر کیا' (۱۶) پہلی صدی کے آخر میں (لگ بھگ ۷۱۵۔۷۲۰ تک) خصوصی ماہرین ہی کو عہدہ قضاء پر مامور کیا جاتا تھا' یہ لوگ عام طور پر متقی اور پرہیزگار ہوتے تھے اور وہ اسلامی زندگی کا خاکہ تیار کرنا چاہتے تھے' (۱۷) دوسری صدی ھجری تک چونکہ ان کی تعداد میں بتدریج اضافہ ہوتا گیا اور ان کا آپسی ربط بھی بڑھا اس کے نتیجہ میں فقہ کے باقاعدہ مکاتب فکر وجود میں آئے۔ (۱۸) قانون کے بنیادی نظریہ میں ان تمام قدیم مکاتب فکر میں ہم آہنگی موجود تھی' اس بنیادی نظریہ کو ''عمل'' یا ''امر متفق'' کے اصطلاحی نام سے موسوم کیا جاتا تھا' جس کے دو دائرے تھے: ماضی کے واقعات پر غور کرنا اور زمانۂ حال کے ماحول اور مسائل کو مدنظر رکھنا' پہلے دائرہ میں ''عمل'' یا ''سنت'' کے لبادہ میں قانون کو پیش کیا گیا۔ (۱۹) سنت یا قابل تقلید نمونہ کا تصور اور اس کے عقلی دلائل کا سلسلہ جب دوسری صدی کی ابتدائی دہائیوں میں شروع ہوا تو یہ فقہاء کا خاص نظریہ بن گیا' اور جو ''متفق علیہ'' کا جامہ پہنا کر کسی بھی رائے کو ماضی کی کسی بڑی شخصیت کی طرف منسوب کرنے لگے۔ اہل کوفہ نے اس مقصد کے لیے ابراہیم نخعی کا انتخاب کیا' بعد میں مدینہ والوں نے بھی یہی انداز اپنالیا' (۲۰) اسلامی فقہ کی بنیاد فراہم کرنے کی غرض سے ماضی کی طرف آراء کو منسوب

کرنے کا عمل ماضی قریب کی شخصیتوں ہی تک محدود نہ رہا۔ علماء نے انتہا پسندی کا ثبوت دیتے ہوئے زیادہ سے زیادہ قدیم شخصیتوں بلکہ خود صحابہ تک انھیں منسوب کرنا شروع کر دیا۔ اس سلسلہ میں اہل کوفہ کی نگاہ انتخاب عبداللہ بن مسعود پر پڑی۔ (۲۱) دوسری صدی ھجری میں محدثین کی جو تحریک پیدا ہوئی وہ دراصل قدیم فقہی مکاتب فکر کے خلاف ایک ردعمل تھا' اس تحریک پر مذہب اور اخلاق کا زیادہ اثر تھا (۲۲) محدثین کا بنیادی نظریہ یہ تھا کہ فقہ اور اصولِ فقہ پر منقول احادیث کو غالب رہنا چاہیے' اسی مقصد کے پیش نظر محدثین نے احادیث کے نام سے تفصیلی بیانات وضع کرنا شروع کر دیا' اور یہ دعویٰ کیا کہ یہ روایتیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال' افعال اور تقاریر (تصویب یافتہ امور) ہیں جو ان تک معتبر راویوں اور غیر منقطع اسانید کے ذریعے پہنچی ہیں' اس طرح ہمارے لیے یہ فیصلہ کرنا دشوار ہو جاتا ہے کہ فقہی احادیث میں سے کوئی حدیث آیا صحیح اور معتبر ہے (۲۳) اس نئے عنصر کے خلاف فقہ کے سارے مکاتب فکر کمربستہ ہوگئے محدثین کے لیے ضروری تھا کہ اس کشمکش میں غالب رہیں' سنت نبویؐ کا جو حربہ محدثین کے پاس موجود تھا فقہاء کے پاس اس کا کوئی دفاع نہیں تھا' اب ان کے سامنے بہتر راستہ یہی تھا کہ اپنی بحثوں میں متواتر احادیث کا استعمال کم کر دیں اور اپنی فقہی آراء کی تائید میں رسولؐ کی طرف احادیث منسوب کر دیں۔ اس طرح فقہاء نے بھی حدیث کی طرح وضع حدیث کی روش اپنالی' مگر اس کا مقصد صرف یہ تھا کہ محدثین کا مقابلہ کیا جائے۔ (۲۴)

شاخت کے نزدیک احادیث میں اسناد (سلسلۂ رواۃ کی کوئی حیثیت نہیں۔ شاخت اسے دروغِ محض قرار دیتا ہے' اور دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ مکمل احادیث کا ذخیرہ دوسری صدی ہجری میں ہی پایا گیا یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ اسناد کا وجود متن حدیث سے پہلے ہو' شاخت کے بقول اسانید کا ایک بڑا حصہ من گھڑت ہے' ساری اسانید تیسری صدی ہجری کے نصف آخر میں مرتب کی گئیں۔ اس پر کچھ زیادہ توجہ نہیں دی جاتی تھی' جو گروہ بھی اپنے خیالات کو اگلوں کی طرف منسوب کرنا چاہتا وہ ان ہی چند شخصیتوں کا انتخاب کر کے اسانید میں شامل کر لیتا

تھا۔(۲۵)

پروفیسر شاخت کے مذکورہ بالا خیال سے پتہ چلتا ہے کہ اس کے نزدیک تین باتیں بنیادی طور پر قابل لحاظ ہیں:

۱۔ قدیم فقہی مکاتب فکر نے احادیث کے خلاف زبردست محاذ آرائی کی۔

۲۔ فقہی حدیثوں کو گھڑ لینے کا سلسلہ شروع ہوا۔ ذاتی خیالات اور مسلکی آراء کو متقدمین بلکہ خود رسولؐ کی طرف منسوب کر دیا گیا۔

۳۔ احادیث میں راویوں کا جو سلسلہ ملتا ہے وہ سب من گھڑت ہے' اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

شاخت کے ان اعتراضات میں اصول تحقیق کی رُو سے ایک نہیں بلکہ بہت سی بنیادی غلطیاں موجود ہیں' مزید برآں شاخت نے جو غلط اصول قائم کیے ہیں ان کی رو سے بھی اگر کسی وقت مطلوبہ نتائج برآمد نہیں ہوتے تو وہ اپنے پیش کردہ دلائل سے بھی منہ موڑ کر اپنی مرضی کے نتائج نکال لینے میں قباحت محسوس نہیں کرتا۔ اس کے لیے متضاد مثالوں کو ایک جگہ پیش کر کے عجیب وغریب نتائج اخذ کر لیتا ہے۔ ان باتوں پر ہم آئندہ بحث کریں گے۔ یہاں بہتر یہ ہوگا کہ تاریخی پس منظر میں اس کے نظریات پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

قدیم فقہی مکاتب فکر اور ان کے مخالفین:

شاخت کا دعویٰ ہے کہ امام شعبی (متوفی ۱۱۰ھ) کی زندگی میں فقہ اسلامی کا وجود نہیں تھا' (۲۶) شاخت کے اس دعویٰ کے برعکس ہم دیکھتے ہیں کہ ۱۴۰ھ کے حدود میں فقہاء کی کتابوں میں حدیث نبویؐ کی بالادستی اور قدر و منزلت کا اعتراف موجود ہے۔ (۲۷) حدیث کے بارے میں امام اعظم ابو حنیفہ کے اقوال و آراء معروف ہیں۔ (۲۸) ان کا انتقال ۱۵۰ھ میں ہوا۔ ان تاریخی معلومات کی روشنی میں کے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ صرف تیس سال کے مختصر عرصہ میں فکر و عمل کا زبردست ارتقاء مندرجہ ذیل خطوط پر وقوع پذیر ہوا:

۱۔ قدیم فقہی مکاتب فکر کا ظہور ہوا۔

۲۔ ان مکاتبِ فکر نے ارتقاء کے مراحل طے کیے اور ان میں اجماع کا تصور پیدا ہوا۔

۳۔ ہر گروہ اپنے ذاتی خیالات اور مسلکی آراء کو متقدمین کی طرف منسوب کرنے لگا' مثال کے طور پر اہل عراق نے ابراہیم نخعی کی طرف اپنے خیالات کو منسوب کرنا شروع کر دیا۔

۴۔ اسی پر بس نہیں کیا گیا بلکہ ذاتی خیالات کو اور زیادہ قدیم لوگوں کی طرف منسوب کیا جانے لگا' مثال کے طور پر امام مسروق کی طرف خیالات کی نسبت۔

۵۔ اس سلسلہ میں مزید پیش رفت ہوئی اور لوگ صحابہ کرام اور عبداللہ بن مسعودؓ کی طرف اپنے خیالات کو منسوب کرنے لگے۔

۶۔ پھر ذاتی خیالات اور اقوال کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیا گیا۔

۷۔ اس کے ردعمل میں محدثین کی ''اپوزیشن پارٹی'' بنی!

۸۔ محدثین نے رسولؐ اور صحابہؓ کی سیرت اور اقوال کا حوالہ دے کر احادیث وضع کرنا شروع کر دیا۔

۹۔ اس کے نتیجہ میں فقہاء اور محدثین کے درمیان رسہ کشی کا سلسلہ شروع ہوا۔

۱۰۔ معرکہ آرائی میں فقہاء کو شکست ہوئی اور محدثین کی بالادستی قائم ہوگئی۔

کیا کوئی عقل یہ باور کرسکتی ہے کہ محض تیس سال کے مختصر عرصہ میں اتنا بڑا علمی انقلاب آگیا ہو اور تاریخ نے اس مختصر سے عرصہ میں فکری ارتقاء کے یہ سارے مراحل طے کر لیے ہوں' دراصل یہ ساری باتیں مغربی ذہن کی اپج ہیں جو اپنی مقصد برآری کے لیے حقائق کا خون کرنے سے بھی نہیں جھجکتا۔ اسلامی معاشرہ کی روح اور مجموعی انداز سے تاریخ کے فکری ارتقاء کے طبعی مراحل کو اگر یہ لوگ سنجیدگی سے سمجھنے کی کوشش کرتے تو نتائج تحقیق یقیناً اس کے برعکس ہوتے۔

شاخت نے محدثین اور فقہاء کے درمیان رسہ کشی کو ثابت کرنے کے لیے مدینہ' عراق اور شام کے مکاتب فکر کی بعض مثالیں پیش کی ہیں' یہاں اس بنیادی خامی کی طرف اشارہ

کر دینا ضروری ہے جو شاخت کی تحریروں میں اصول تحقیق کی رُو سے پائی جاتی ہے۔ شاخت متضاد باتوں کو ایک ہی جگہ جمع کر دیتا ہے۔ پیشگی نتائج تک پہنچنے کے لیے ایک نظریہ قائم کر لیتا ہے' اور متضاد مثالیں دے کر مطلوبہ نتائج اخذ کر لیتا ہے' گویا اس کے نزدیک یہ امر قابل توجہ نہیں ہے کہ علمی نقطۂ نظر سے کسی نتیجہ تک پہنچنے کے لیے پیش کردہ دلائل میں ہم آہنگی کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اور متضاد دلائل میں ہم آہنگی نہیں ہوا کرتی' مثال کے طور پر شاخت نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ متکلمین کے علاوہ سارے قدیم فقہی مکاتب فکر نے بھی حدیث کی سختی کے ساتھ مخالفت کی' تا کہ یہ نیا اور دخیل عنصر ان کی فقہ میں زیادہ اثر انداز نہ ہو سکے (۲۹)۔ پھر ایک دوسری جگہ جب وہ اس پر بحث کرتا ہے کہ احادیث کو گھڑنے کا سلسلہ کس طرح شروع ہوا تو یہ کہتا ہے کہ اگر یہ پتہ لگانا ہو کہ کون سی حدیث کس زمانہ میں سرے سے موجود ہی نہ تھی تو بہترین طریقہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ اس زمانہ کے فقہاء نے اپنی بحثوں میں اس کا حوالہ دیا ہے یا نہیں' اگر وہ اس حدیث کا حوالہ نہیں دیتے تو سمجھ لیجئے کہ یہ حدیث اس زمانہ میں ناپید تھی۔ اس جگہ شاخت کو سوچنا چاہیے کہ میں محدثین اور فقہاء کے درمیان اگر زبردست رَسہ کشی تھی تو وہ سرے سے احادیث کا حوالہ ہی کیوں دینے لگے؟ اگر اپنی بحثوں میں فقہاء کے لیے محدثین کی حدیثوں کا استعمال کرنا ضروری تھا تو یہ پھر حدیث سے ان کی دشمنی کا قصہ کیا ہے جس کو شاخت کا ذہن تخلیق کر رہا ہے؟ یہ تو دونوں ہاتھ میں لڈو والی بات ہوئی۔ محدثین اور فقہاء کی آویزش کو ثابت کرنے کے لیے شاخت نے ایک اور مثال پیش کی ہے' اس کا کہنا ہے کہ فقہاء نے احادیث کے مقابلہ میں آثار پر زیادہ انحصار کیا' شاخت نے اس کو مندرجہ ذیل اعداد و شمار سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ (۳۱)

	مؤطا امام مالک	مؤطا امام محمد	آثار امام ابو یوسف	آثار امام الشیبانی
احادیث نبوی	۸۲۲	۴۲۹	۱۸۹	۱۳۱
موقوف حدیثیں	۶۱۳	۶۲۸	۲۷۲	۲۸۴
آثار تابعین	۲۸۵	۱۱۲	۵۴۶	۵۵۰

آثار متاخرین ۱۰ ۶ ـ ـ

اس خاکہ سے ثابت ہوتا ہے کہ امام مالکؒ (متوفی ۱۷۰ھ) کی مؤطا میں احادیث نبویؐ کی تعداد صحابہ اور تابعین کے آثار کے برابر ہے، مؤطا امام محمد میں اس تعداد کی نسبت ۱=۵ ہے، آثار ابو یوسف میں یہ نسبت لگ بھگ ۱=۶ ہے، صحابہ اور تابعین سے منقول آثار کی زیادتی سے اگر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی جائے کہ احادیث نبوی کی اہمیت کم ہوگئی تھی تو کوئی بھی شخص یہ نتیجہ نکال سکتا ہے کہ امام محمد کے زمانہ میں حدیث کی اہمیت بالکل ہی ختم ہوگئی تھی جن کا انتقال امام مالک کے انتقال کے دس سال بعد ہوا، حقیقت یہ ہے کہ احادیث اور آثار کی تعداد لگ بھگ برابر ہی ہے، ہاں آثار امام محمد میں احادیث کے مقابلہ میں آثار کی تعداد صرف چھ (۶) ہے، لیکن اس سے شاخت کے اس خیال کی تردید ہوتی ہے کہ محدثین کا دباؤ فقہاء پر بڑھتا گیا اور بالآخر ان فقہاء نے محدثین کے سامنے سپر ڈال دی، شاخت نے اس دعویٰ کی دلیل یہ دی ہے کہ امام ابو یوسف کا زمانہ امام اعظم کے بعد کا ہے، اس لیے احادیث کو قبول کرنے کے سلسلہ میں ان کو زیادہ دباؤ کا سامنا کرنا پڑا، امام محمد کا معاملہ اس سے مختلف ہے، انھوں نے امام مالک کی مؤطا کو نقل کیا، تاہم وہ ہر حدیث کے بعد اپنے قول کی تکرار بھی کرتے رہے۔

اس جگہ شاخت دو متضاد باتوں کو ایک جگہ جمع کر رہا ہے، جب ان کتابوں میں صحابہ اور تابعین کے آثار کی موجودگی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حدیث پر توجہ کم دی جاتی تھی، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ امام محمد نے اپنے پیش رو یعنی امام مالک اور امام ابو یوسف کے مقابلہ میں حدیث پر اور بھی کم توجہ دی، پھر محدثین کا فقہاء پر غلبہ کس طرح ہوتا گیا اور انھوں نے کس طرح محدثین کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا؟ کیا ان متضاد باتوں کو کسی طرح یکجا کر سکتے ہیں؟ شاخت کے دعویٰ کے بارے میں مختصراً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے فقہا کے اس بنیادی نقطۂ نظر کو یکسر نظر انداز کر دیا کہ تشریع (قانون سازی) کے میدان میں حدیث کو اولیت اور بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ فقہاء کی کتابوں میں ایسی سیکڑوں مثالیں موجود ہیں جن سے ثابت

ہوتا ہے کہ انھوں نے حدیث کو ترجیح دی، مگر شاخت ان مثالوں کو درخور اعتناء نہیں سمجھتا۔
شاخت کی تحریروں اور تحقیقات کا مطالعہ کیجئے تو بار بار یہ احساس ہوگا کہ قدم قدم پر وہ تکنیکی اور اصولی غلطیاں کرتا ہے۔ یہ ایک عام اصول ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں کسی شخص کی رائے معلوم کرنا ہو تو براہ راست اس سے معلومات حاصل کرنا چاہیے۔اس کے موقف کی ترجمانی اس کے قول سے ہوجاتی ہے، اب اگر اس کے قول کی سچائی کا پتہ لگانا ہو تو اسے اسی شخص کے عمل کی کسوٹی پر پرکھا جائے گا، مگر شاخت کا معاملہ ہی الگ ہے۔فقہاء بار بار یہ کہتے ہیں کہ وہ احادیث نبوی کے پابند ہیں، مگر شاخت ہے جو ان کے اس اقرار پر توجہ ہی نہیں دیتا، وہ ۹۰ فی صد ایسے مسائل سے صرفِ نظر کرتا ہے جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فقہاء نے احادیث سے استدلال کیا، اس کے برعکس اگر کسی معترض نے یہ بتادیا ہو کہ فلاں مسئلہ میں فلاں فقیہ نے حدیث کو قبول نہیں کیا، اسے وہ فوراً تسلیم کرلیتا ہے، اگرچہ ایسے مسائل تعداد میں ایک فیصد ہی کیوں نہ ہوں، اور اس انداز سے پروپیگنڈا کرتا ہے گویا سو فیصد مسائل اسی طرح کے ہیں، دوسری طرف وہ امام مالک کی آراء سے چند مثالیں منتخب کرلیتا ہے اور ان سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں ان کو سارے مدینہ والوں کی طرف منسوب کردیتا ہے، گویا مدینہ میں امام مالک کے علاوہ دوسرے صاحبِ آراء فقہاء تھے ہی نہیں، اور نہ ہی مدینہ میں کسی مسئلہ پر اہل علم کے درمیان اختلاف ہوتا تھا، اسی طرح احناف کے مکتب فکر سے کوئی مثال لے کر نہ صرف کوفہ بلکہ سارے عراق والوں کو اس میں شامل کرلیتا ہے۔امام اوزاعی کے ساتھ بھی اس نے یہی برتاؤ کیا ہے۔

معتزلہ اور حدیث:

حدیث کے مخالفین کو شاخت نے دو طبقوں میں تقسیم کیا ہے، متشدد اور نسبتاً اعتدال پسند، اس کے نزدیک معتزلہ متشدد طبقہ ہے، لیکن اگر حقیقت حال کا جائزہ خود معتزلہ کی تحریروں سے لیا جائے تو شاخت کی یہ تقسیم حقیقت سے دور ثابت ہوگی، مشہور معتزلی عالم خیاط کی کتاب "الانتصار" (جو ۳۰۰ھ سے پہلے لکھی گئی اور جس میں دوسری اور تیسری صدی کے

کبار معتزلہ کے اقوال نقل کیے گئے ہیں' دیکھیے کتاب کے صفحات ۶۸'۷۵'۱۸۶اوغیرہ) سے پتہ چلتا ہے کہ معتزلہ بھی حدیث کے پابند تھے' ابن المرتضی کی کتاب "طبقات المعتزلہ" میں نامور معتزلی محدثین کی ایک طویل فہرست ملتی ہے' اس میں بعض ناموں کی شمولیت اگرچہ محل نظر ہے' تاہم اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ محدثین کی ایک خاصی تعداد ان میں موجود ہے' لیکن شاخت ان تمام سچائیوں پر یہ کہہ کر پردہ ڈال دیتا ہے کہ یہ افراد قدیم معتزلہ کے موقف کی نمائندگی نہیں کرتے' (۳۲) اصل بات یہ ہے کہ شاخت نے معتزلہ کے موقف سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے ان کی کتابوں کو دیکھنے کی زحمت نہیں کی' اس کا سارا دارومدار ابن قتیبہ دینوری متوفی ۲۰۶ھ پر ہے جو اپنی معتزلہ دشمنی کے لیے مشہور ہے۔ ابن قتیبہ کی بعض عبارتوں سے پتہ چلتا ہے کہ بعض معتزلی متکلمین حدیث کی اہمیت کے قائل نہ تھے' لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اصول تحقیق کی رُو سے اس طرح استدلال کرنا صحیح ہوسکتا ہے' مگر یہ تماشا ہے کہ مستشرقین کی تحقیقات میں اس طرح کے استدلالوں کی کمی نہیں ہے' منجانا نام کے ایک مستشرق کی ایک تحقیق یہ ہے کہ قرآن مجید قرن اول میں تحریری شکل میں موجود نہیں تھا' دلیل یہ ہے کہ پہلی صدی ہجری کے اواخر میں شام میں رہنے والے یوحنا دمشقی (جو اپنی اسلام دشمنی کے لیے مشہور تھا) نے کہیں یہ ذکر نہیں کیا کہ مسلمانوں کے پاس کوئی لکھی ہوئی مذہبی کتاب موجود ہے' اگر ایسی کوئی کتاب مسلمانوں کے لیے ہوتی تو اس عالم بے بدل نے اس کی طرف ضرور اشارہ کیا ہوتا۔

حدیث کی مخالفت کرنے والا اعتدال پسند طبقہ شاخت کے نزدیک فقہاء کا گروہ تھا' خصوصاً مدینہ' شام اور عراق کے فقہی مکاتب فکر۔ دلیل کے طور پر شاخت نے امام شافعی کی بعض تحریروں کا حوالہ دیا ہے جن کو وہ یہ سمجھتا ہے کہ فقہاء حدیث کے مخالف تھے۔ شاخت اس جگہ اپنی مطلب برآری کے لیے امام شافعی کے قول کا حوالہ دیتا ہے' حالانکہ امام شافعی بھی بعض پہلوؤں سے اس کے نزدیک معتبر نہیں ہیں۔ شاخت ایک جگہ امام شافعی کے بارے میں لکھ چکا ہے کہ وہ عراقیوں اور مدنیوں کے اصولوں کو نقل کرنے میں کثرت سے تحریف کرتے ہیں'

تائید میں تیس، چالیس مثالیں پیش کی ہیں، (۳۳) امام شافعی کے بارے میں شاخت کا یہ بھی کہنا ہے کہ وہ فریق مخالف کی باتوں میں اپنی طرف سے اضافے کردیا کرتے تھے۔ (۳۴) اس نے چند مثالیں بھی پیش کردی ہیں جن سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ امام شافعی علمی مسائل میں معروضیت کے پابند نہیں تھے۔ اب سوال یہ ہے کہ امام شافعی کا اگر یہی مرتبہ اور مقام ہے تو مخالفین پر ان کے اعتراضات کو کس طرح دلیل بنایا جاسکتا ہے؟ شاخت کو تو بس اپنے مطلب سے کام ہے، اس نے بغیر کسی منطقی جواز کے امام شافعی کے اسی قول کو تسلیم کرلیا ہے جس سے اس کا مقصد حل ہونا ہوتا ہے اور جن اقوال سے اس کا مطلب حل نہیں ہوتا ان کو رد کردیتا ہے کیونکہ ''امام شافعی علمی مسائل میں معروضیت پسندی کی پابندی نہیں کرتے''۔

اہل عراق اور حدیث:

شاخت کا یہ دعویٰ ہے کہ اہل عراق (احناف) حدیث کو اس کے اصل مقام سے نیچے گرا کر دوسرے درجہ میں رکھتے ہیں اور آثار صحابہ کو اس پر ترجیح دیتے ہیں، دلیل کے طور پر اس نے امام شافعی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ''وہ (احناف) سمجھتے ہیں کہ وہ کسی صحابی کی مخالفت نہیں کرتے، حالانکہ انھوں نے حضورؐ کے حکم کی مخالفت کی ہے، وہ یہ بھی سمجھتے ہیں کہ وہ کسی ایسے شخص کی رائے کو قبول نہیں کرتے جو قیاس کو ترک کرتا ہو، حالانکہ وہ خود قیاس کو ترک کرتے ہیں اور اس سلسلہ میں متضاد باتیں کہتے''۔ (۳۵)

شاخت جب امام شافعی پر علمی غیر دیانتداری کا الزام عائد کرتا ہے تو پھر امام اعظم کی تردید میں ان کے قول کو بطور دلیل پیش کرنے کے لیے کون سا منطقی جواز موجود ہے؟ اہل عراق جب کہ خود یہ اعتراف کررہے ہیں کہ رسول اللہؐ کی حدیث کے سامنے کسی کی بات معتبر نہیں ہے، تو پھر شاخت اس پر توجہ کیوں نہیں دیتا؟ مزید برآں امام شافعی کی اس عبارت سے کہاں یہ ثابت ہوتا ہے کہ اہل عراق (احناف) حدیث کے مقابلہ میں آثار صحابہ کو ترجیح دیتے ہیں؟

فقہاء مدینہ اور حدیث:

فقہاء مدینہ کے بارے میں شاخت کا خیال ہے کہ اگرچہ بہت سے مسائل میں وہ حدیث سے استفادہ کرتے تھے' مگر دوسرے بہت سے مقامات پر حدیث کو نظر انداز کر دیتے تھے' شاخت کے اس دعویٰ کے برعکس جب ہم مؤطا امام مالک پر ایک نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں ۸۲۲ حدیثیں ملتی ہیں' ان میں سے صرف تین حدیثیں ایسی ہیں جن سے امام مالک نے استدلال نہیں کیا ہے' (دیکھئے مؤطا' صفحات ۳۸۷، ۴۸۶:۶۷۱:۱) مؤطا میں آثار صحابہ کی تعداد ۶۱۳ ہے۔ ان میں سے صرف دس آثار پر ان کا عمل نہیں ہے' (دیکھئے صفحات ۸۶' ۱۲۵' ۲۰۶' ۳۹۶' ۴۴۹' ۴۷۲' ۶۰۸' ۶۴۸' ۸۲۶' ۸۵۱) پھر ایک محقق کو یہ کہنا کیسے زیب دیتا ہے کہ مدینہ کے فقہاء بیشتر معاملات میں احادیث کو نظر انداز کر دیتے ہیں؟

فقہی احادیث کی نشوونما:

شاخت کا خیال ہے کہ ایک بھی فقہی حدیث ایسی نہیں ملتی جس کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف صحیح ہو' وضع حدیث کی زمانی تحدید کے لیے اس نے ایک کسوٹی بھی پیش کی ہے' اس کے الفاظ میں ''کسی حدیث کے موضوع ہونے کو ثابت کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ اس دور کے فقہاء نے اپنی علمی بحثوں میں اس سے استدلال کیا ہے یا نہیں' کیونکہ اگر وہ حدیث موجود ہوتی تو وہ ضرور اس کی طرف اشارہ کر دیتے''۔ (۳۶) اس سلسلہ میں پہلی بات یہ کہنی ہے کہ شاخت کے اس دعویٰ میں تضاد اور دروغ بیانی کے علاوہ دوسری بہت سی اصولی غلطیاں موجود ہیں' شاخت ایک جگہ لکھ چکا ہے کہ امام شافعی سے دو نسل پہلے حدیث کی طرف اشارہ شاذ و نادر ہی کیا جاتا تھا' (۳۷) شاخت یہ بھی کہتا ہے کہ شروع میں فقہاء نے تمام حدیثوں کی مخالفت کی' کیونکہ وہ نہیں چاہتے تھے کہ فقہی مکاتب فکر کے اصولوں پر یہ نیا اور دخیل عنصر اثر انداز ہو جائے' اب اگر صورتحال وہی تھی جسے پروفیسر شاخت بیان کر رہا ہے تو فقہاء اپنی علمی بحثوں میں حدیث کا حوالہ کیوں دینے لگے جب کہ وہ حدیث کے مخالف تھے؟

شاخت دروغ بیانی سے بھی کام لیتا ہے، احادیث گھڑ کر رسولؐ کی طرف منسوب کر دینا اگر اتنا آسان ہوتا جتنا کہ شاخت سمجھ رہا ہے تو خلقِ قرآن کے مسئلہ میں عباسی خلفاء کو امام احمد بن حنبل اور دوسرے علماء کے ساتھ بدترین سختی کا معاملہ کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی، جب کہ علماء قضاۃ، متکلمین اور معتزلہ کی ایک زبردست تعداد موجود تھی؟ یہ الگ ایک بھی ایسی حدیث پیش نہیں کر سکے جس سے خلق قرآن کے مسئلہ میں عباسی خلفاء کی تائید ہو سکے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وضع حدیث کا مسئلہ اتنا آسان نہیں ہے اور جب تک رسولؐ کی طرف منسوب کسی روایت کے بارے میں قطعی طور پر یہ ثابت نہ ہو جائے کہ وہ صحیح نہیں ہے تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ گھڑی ہوئی ہے۔

شاخت کا یہ اصول اسی وقت صحیح ہو سکتا تھا جب بطور حقیقت یہ تسلیم کر لیا جائے محققین کو اپنے زمانہ میں متداول ساری حدیثوں کا علم ہوتا ہے، نیز جس حدیث کا بھی انھیں علم ہوتا تھا اس کو وہ کتابوں میں ضرور درج کر دیتے تھے، مزید برآں ان کی ساری کتابیں ہمارے سامنے موجود ہیں، مگر یہ تینوں شرطیں زیر بحث مسئلہ میں مفقود ہیں، ایک محقق اختصار سے کام لیتے ہوئے بسا اوقات تمام دلائل کو بیان نہیں کرتا یا اپنی کتاب میں درج نہیں کرتا۔ متقدمین نے جتنی کتابیں لکھی ہیں ان میں سے کچھ کتابیں ہم تک پہنچ سکی ہیں، باقی کتابوں کا تذکرہ صرف فہارس کی کتابوں میں ملتا ہے (مثلاً ابن ندیم کی الفہرست، طاش کبریٰ زادہ کی مفتاح السعادہ اور حاجی خلیفہ کی کشف الظنون)۔

شاخت نے بزعم خود وضع حدیث کو ثابت کرنے کے لیے چوبیس (۲۴) فقہی حدیثوں کا سہارا لیا ہے، حالانکہ ان میں سے صرف دس حدیثیں فقہی نوعیت کی ہیں، چھ (۶) حدیثیں سرے سے رسول اللہؐ سے مروی نہیں ہیں، اور تیرہ (۱۳) حدیثیں عبادات سے متعلق ہیں جو شاخت کے تصور کے مطابق فقہی یا قانونی نوعیت کی نہیں ہیں، کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اپنی مطلب برآری کے لیے شاخت دروغ گوئی سے بھی نہیں چوکتا؟

شاخت نے ''فقہی احادیث کی نشوونما'' کی جو مثالیں پیش کی ہیں، ذیل میں ہم ان

میں سے بعض مثالوں کا تجزیہ کرتے ہیں۔ اس علمی تجزیہ سے معلوم ہوگا کہ شاخت کی تحقیق میں اصولی غلطیاں کس طرح کی ہیں اور وہ کسی حد تک علمی دیانتداری کا ثبوت دیتا ہے۔

شاخت لکھتا ہے کہ امام ابوحنیفہ، حماد، ابراہیم نخعی اور ابن مسعود کا ایسا کوئی عمل موجود نہیں ہے، البتہ ایک حدیث ایسی ملتی ہے جس سے اس عمل کی پذیرائی ثابت ہوتی ہے اور جو ابن مسعود کے نقطۂ نظر کے برعکس ہے، یہی حدیث کتاب الام میں ایک عراقی سند سے ہمیں ملتی ہے" (۳۸)

اگر ابراہیم نخعی اور حماد کے درمیان یہ حدیث وضع کی گئی ہے تو اس کا ثبوت کیا ہے"، مسئلہ دراصل سورہ ص میں تلاوت کے سجدہ سے تعلق رکھتا ہے، ابن مسعود سے منقول ہے کہ انھوں نے سجدہ نہیں کیا، جب کہ حماد عن عبدالکریم کی سند سے امام ابوحنیفہ کی ایک روایت میں آتا ہے کہ رسول اللہؐ نے سورہ ص کی تلاوت کے بعد سجدہ کیا۔ (۳۹) ابن عیینہ کی ایک روایت حضرت ابن عباسؓ سے یہ موجود ہے کہ آپؐ نے سجدہ کیا۔ (۴۰) اسی طرح عمر کی ایک روایت حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ آپؐ نے سجدہ کیا۔ (۴۱) اس طرح مختلف روایتوں سے ابن مسعودؓ کے نقطۂ نظر کی مخالفت ہوتی ہے، شاخت کے استدلال پر ہم مندرجہ ذیل سوالات کر سکتے ہیں۔

۱۔ شاخت کا اصل موضوع بحث قانون کی حدیثیں ہیں، یہ حدیث عبادات سے تعلق رکھتی ہے۔ لہٰذا اس جگہ اس کا حوالہ دینا درست نہیں ہے، یہ فرق صرف شاخت کی اپنی تصریحات کے مطابق ہے۔ ورنہ اسلامی نقطۂ نظر سے اس طرح کے فرق کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

۲۔ یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ یہ تصور ہی نہیں کیا جا سکتا کہ ابن مسعودؓ سے کوئی سنت چھوٹ جائے۔

۳۔ ابن مسعودؓ کی مخالفت میں اگر یہ حدیث عراق میں وضع کی گئی تھی تو عراقیوں کے لیے یہ کیسے ممکن ہوا کہ ابن عیینہ کو اپنی مصلحت کے لیے وضع حدیث پر آمادہ کریں؟

۴۔ اس بات کا کیا ثبوت ہے کہ ابن عیینہ' ایوب اور حماد احادیث گھڑ لیتے تھے؟

۵۔ شاخت یہ دعویٰ پہلے ہی کر چکا ہے کہ اہل کوفہ اور اہلِ عراق اپنی فقہی آراء کو ابن مسعود کی طرف منسوب کر دیتے تھے' مگر یہ حدیث تو شاخت کے اس دعویٰ کی تردید کرتی ہے۔

شاخت ان سوالوں کا جواب یہ دیتا ہے کہ حماد رسول اللہؐ سے حدیثیں روایت کرتے تھے' چونکہ یہ حدیثیں قدیم مکتب فکر کے لیے ایک نئے اور دخیل عنصر کی حیثیت رکھتی تھیں اسی وجہ سے اس کے مسلمہ اصولوں سے دور تھیں اور اکثر حماد کی آراء کے برعکس تھیں' دراصل یہ احادیث فقہاء پر محدثین کے شدید دباؤ کا نتیجہ تھیں۔ (۴۲) اسی لیے مخالفت کے باوجود ان کو روایت کرنی پڑی لیکن معاملہ کو شاخت جتنا آسان سمجھ رہا ہے اتنا آسان نہیں ہے' اس کے دو اسباب ہیں:

ا۔ خود شاخت کے دعویٰ کے مطابق ۱۱۰ھ سے پہلے اسلامی فقہ کا کوئی وجود نہیں تھا' دوسری صدی کی آمد کے بعد ہی فقہی مکاتب فکر سامنے آئے' مؤرخین کا اس پر اتفاق ہے کہ حماد کی وفات ۱۲۰ھ میں ہوئی (۴۳) اس کا مطلب ہے کہ فقہ اسلامی کی ابتداء کے بعد حماد کو دس سال سے بھی کم کا عرصہ ملا' یہ مختصر سا عرصہ تو قدیم فقہی مکاتب فکر کی بنیاد رکھنے کے لیے ناکافی ہے' چہ جائیکہ ان کے خلاف محدثین نے ایک زبردست محاذ تیار کر لیا ہو' پھر فقہاء پر محدثین کے شدید دباؤ کا افسانہ کیا ہے جسے شاخت کا ذہن تخلیق کر رہا ہے۔

۲۔ حزب مخالف (محدثین) کے خیالات اگر حماد کی آراء کے برعکس ہوتے تھے تو پھر حماد ان ہی خیالات کو اپنے ہی مکتب فکر کے اماموں کی طرف کیوں منسوب کرنے لگے؟ کیا یہ صریح ظلم' دروغ بیانی اور خود اپنی پوزیشن کو کمزور کرنے کے مترادف نہیں ہے؟ کیا حماد اتنے بڑے دروغ باف تھے جو یوں ہی دوسروں کی طرف اقوال کو منسوب کر دیتے تھے یا ایسے آشفتہ سر تھے جو مخالفین کے اقوال کو اپنے اماموں کی طرف

منسوب کر دیتے تھے؟ خود اس بات کا کیا ثبوت ہے کہ وہ اپنے خیالات کو دوسروں کی طرف منسوب کر دیتے تھے؟

وضع حدیث کی مثال دیتے ہوئے شاخت نے ایک جگہ لکھا ہے کہ بسااوقات عمل پہلے ہی سے موجود ہوتا تھا اور بعد میں روایت گھڑ کر نبی یا صحابہ کی طرف منسوب کر دی جاتی تھی' المدوّنہ (۲۸/۴) کی ایک عبارت صراحت کے ساتھ اس حقیقت کی نشاندہی کرتی ہے جہاں ابن القاسم اہل مدین کے مسئلہ کی نظری تصویب کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث منقول تو ہے البتہ عمل سے اس کی تائید نہیں ہوتی' اگر عمل سے اس کی تائید ہو جاتی تو ہم یقیناً اس پر عمل کرتے' صحابہ کا عمل اس کے برعکس ہے' اس طرح اس حدیث پر نہ تو عمل کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس کی تکذیب کی جاسکتی ہے۔(۴۴)

شاخت اس پر یہ حاشیہ چڑھاتا ہے کہ مدینہ والے اسی طرح عمل کو بنیاد بنا کر حدیث کی مخالفت کرتے تھے' مگر شاخت جو کچھ کہہ رہا ہے کیا اصل عبارت سے اس کا ادنیٰ اشارہ بھی ملتا ہے؟ بالفرض اگر ہم اسے صحیح بھی مان لیں تو یہ کہاں سے ثابت ہوتا ہے کہ عمل پہلے پایا گیا' پھر اس کی تائید میں حدیث گھڑی گئی؟

ابن القاسم اس عبارت میں دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ احادیث دو طرح کی ہوتی ہیں' ایک حدیث تو وہ ہے جس پر ہر زمانہ میں متواتر عمل پایا گیا' اور دوسری حدیث وہ ہے جس پر مدینہ کے معاشرہ میں عمل نہیں پایا گیا' اگر ان دو قسموں میں تعارض پایا جائے تو ان حدیثوں کو ترجیح دی جائے گی جن پر ہر زمانہ میں متواتر عمل پایا جائے' دوسری حدیثوں پر عمل بھی نہیں ہوگا اور ان کی تکذیب بھی نہیں کی جائے گی۔ اس کے برعکس شاخت جو نسخہ نکال رہا ہے وہ اس کے ذہن کی پیداوار ہے' اس کا اصل عبارت سے کوئی تعلق نہیں۔

شاخت ایک جگہ لکھتا ہے کہ دوران نماز سیاسی دشمنوں پر بددعا کرنا ایک بدعت ہے جو نبیؐ کی وفات کے ایک عرصہ کے بعد ایجاد کی گئی' علیؓ اور معاویہؓ کے زمانوں میں یہ سب کچھ کیا گیا' شاخت نے دلیل یہ دی ہے کہ اس بارہ میں رسولؐ اور ابوبکرؓ و عمرؓ سے کچھ بھی منقول نہیں

ہے' لہٰذا جس حدیث میں یہ آتا ہے کہ رسولؐ نے دشمنوں کے خلاف دعاء قنوت پڑھی اور جس کو امام شافعی صحیح قرار دیتے ہیں یقیناً ابراہیم نخعی کے بعد گھڑی گئی ہوگی۔ (۴۵)

ابراہیم نخعی کی دو روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ رسولؐ نے فجر کی نماز میں صرف ایک مہینہ دعاء قنوت پڑھی' ایک تیسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے دعاء قنوت نہیں پڑھی اور چوتھی روایت میں آتا ہے کہ حضرت علیؓ کی جب حضرت معاویہؓ سے جنگ ہوئی تو اس وقت وہ حضرت معاویہؓ کے خلاف دعاء قنوت پڑھتے تھے۔ جن دو روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے قنوت پڑھی ان میں سے ایک کی سند متصل اور دوسری کی مرسل ہے' پھر ان دو صحیح حدیثوں کے بعد شاخت یہ کہنے کی جرأت کیسے کرتا ہے کہ دعاء قنوت کے بارے میں نبیؐ سے کچھ بھی منقول نہیں ہے؟

امام اوزاعی کے بارے میں شاخت نے کچھ زیادہ ہی دروغ بیانی سے کام لیا ہے' اس کا کہنا ہے کہ امام اوزاعی کے زمانہ میں اسلامی معاشرہ میں جو تعامل موجود تھا اس کو وہ رسولؐ کی طرف منسوب کر دیتے تھے' خواہ ایسی کوئی حدیث موجود نہیں ہوتی تھی' اس روش میں وہ عراق والوں کی طرح تھے۔ (۴۶) اس جگہ شاخت کا سارا دارومدار امام ابویوسفؒ کی کتاب "الردعلی سیر الاوزاعی" پر ہے۔ امام ابویوسف نے اس کتاب میں ایسے پچاس مسائل پر بحث کی ہے جن میں امام اوزاعی امام اعظم سے مختلف رائے رکھتے ہیں اور انھوں نے امام اعظم پر اعتراضات کیے ہیں' حیرت کی بات یہ کہ شاخت نے جو الزامات امام اوزاعی پر عائد کیے ہیں امام ابویوسف نے اس طرح کے الزامات بالکل نہیں لگائے ہیں' صرف نو (۹) مسائل ایسے ہیں جن میں اوزاعی نے عملِ رسولؐ اور بعد میں مسلمانوں کے اس پر عمل کی طرف اشارہ کیا ہے (دیکھئے وہ مسائل ۱' ۳' ۴' ۵' ۷' ۸' ۱۰' ۱۳' ۳۱) دس (۱۰) مسائل میں وہ صرف عمل رسولؐ کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ بعد میں ان پر مسلمانوں کے عمل کی طرف اشارہ نہیں کرتے (۱۷' ۲۳' ۲۶' ۳۴' ۳۶: ۳۹' ۴۳' ۴۷' ۴۸' ۴۹' ۵۰) تین حدیثیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں (۲' ۲۰' ۳۸) صرف ایک مسئلہ (نمبر: ۳۷) میں یہ بتایا گیا ہے کہ اس

پر کسی زمانہ میں عمل موجود تھا' دو مسئلوں (نمبر ۲۸'۲۹) میں بالترتیب حضرت ابوبکر کے عمل اور منع کی طرف اشارہ کیا گیا ہے' مسئلہ نمبر ۱۶اور ۲۱ میں امام اوزاعی نے خود قرآن سے استدلال کیا ہے مزید تیرہ مسائل (نمبر ۱۱' ۱۲' ۱۸' ۲۷' ۳۰' ۳۳' ۳۵' ۴۱' ۴۳' ۴۴' ۴۵' ۴۶) میں امام اوزاعی نے ذاتی رائے دی ہے' صرف مسئلہ نمبر ۴۰ کو یوں ہی چھوڑ دیا گیا ہے۔ اس تفصیل سے قاری کو اندازہ ہوگیا ہوگا کہ امام اوزاعی نے اقوال کو منسوب کرنے کے سلسلہ میں کیسی علمی دیانتداری کا ثبوت دیا ہے۔ شاخت کی یہ دروغ بیانی نہیں تو اور کیا ہے کہ امام اوزاعی اس زمانہ میں اسلامی معاشرہ کے تعامل کو بے دھڑک رسولؐ کی طرف منسوب کردیتے تھے؟ شاخت نے اسی طرح کی الزام تراشیاں عراق اور شام والوں کے خلاف بھی کی ہیں۔

اسانید (راویوں کا سلسلہ):

شاخت کے نزدیک چونکہ ایک بھی ایسی فقہی حدیث نہیں ہے جو رسول کی طرف منسوب ہو' نیز ساری حدیثیں دوسری اور تیسری صدی ھجری میں وضع کی گئی ہیں' اس لیے حدیث کی کتابوں میں راویوں کا جو سلسلہ ملتا ہے جسے اصطلاح میں سند کہتے ہیں' محض دروغ ہیں' شاخت کے الفاظ میں: ''اسانید کا بڑا حصہ من گھڑت ہے' یہ حقیقت تو سبھوں کو معلوم ہے کہ اپنے آغاز کے بعد تیسری صدی ھجری کے نصف آخر میں اسانید اپنے بام عروج تک پہنچ گئی تھیں' اسانید پر کوئی خاص توجہ نہیں دی گئی' جو گروہ بھی اپنے خیالات کو اگلوں کی طرف منسوب کرنا چاہتا تھا وہ کچھ شخصیتوں کا انتخاب کرکے انھیں اسانید میں شامل کرلیتا تھا''۔(۴۷)

شاخت نے اس سلسلہ میں بہت سی اصولی اور تکنیکی غلطیاں کی ہیں' اس نے فقہ اور حدیث کی کتابوں سے کچھ ایسا مواد اکٹھا کرلیا ہے جو اسانید کی تحقیق کے لیے قطعاً موزوں نہیں ہیں' ظاہر ہے کہ ایک شخص اگر کسی فرقہ کے عقائد کی تحقیق کرنا چاہے تو ادبیات اور قصہ کہانیوں کی کتابوں سے مواد اکٹھا کرکے نتائج اخذ کرنا اس کے لیے درست نہ ہوگا۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ سند اور متن کی باریکیوں پر نظر رکھنا محدثین کا خصوصی کام تھا۔ فقہاء زیادہ تر فقہی

مسائل کے استنباط پر توجہ دیتے تھے۔ اسی لیے بسا اوقات حدیث کی طرف ہلکا سا اِشارہ کر دینے کو کافی سمجھتے تھے کیونکہ انھیں بخوبی معلوم ہوتا تھا کہ یہ حدیثیں ہر شخص کے نزدیک مشہور ہیں۔ مؤرخین اور سیرت نگاروں کا انداز بھی محدثین کے انداز سے بالکل الگ تھا۔

شاخت نے وضع احادیث کے سلسلہ میں واضح مثالیں دینے سے گریز کیا ہے جن میں ان مسائل کی تفصیلات بھی موجود ہوں جن کے لیے وہ سندیں گھڑی گئی تھیں۔ شاخت نے ایک غیر واضح مثال پیش کرتے ہوئے صرف یہ لکھا ہے کہ مؤطا (۲۰۴/۴' اختلاف الحدیث' ص:۱۴۹) ملاحظہ کیجیے۔ مسئلہ کا اصل متن اس طرح ہے: ''امام شافعی نے مالک عن نافع عن ابن عمر یہ بتایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گوہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا: میں ایسے کھاتا بھی نہیں اور حرام بھی نہیں کہتا'' (الام ۱۴۰/۷)

سفیان بن عیینہ نے عبداللہ بن دینار کے حوالہ سے ابن عمر سے یہ نقل کیا ہے کہ...... (سابق عبارت' الام' ۱۴۹/۷) مالک نے عبداللہ بن دینار کے حوالہ سے عبداللہ بن عمر سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو آواز دی اور پوچھا کہ گوہ کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے۔ آپؐ نے فرمایا...... (سابق جواب) الشیبانی ص ۲۲۰۔

شاخت نے اپنے اعتراض کی صراحت نہیں کی ہے' اس کا واحد اعتراض غالباً یہی ہوسکتا ہے کہ ایک بار امام مالک اسے ابن عمرؓ سے عبداللہ بن دینار سے نقل کرتے ہیں' مگر دوسری بار اس کو نافع کے واسطہ سے ابنِ عمر سے روایت کرتے ہیں' گویا کہ امام مالک اپنے اساتذہ کا نام لینے میں باریک بینی سے کام نہیں لیتے' بلکہ محدثین جس طرح چاہتے تھے کچھ شخصیتوں کا انتخاب کر کے اسانید میں شامل کر لیتے تھے۔

لیکن حقیقت حال اس سے مختلف ہے' عبداللہ بن دینار اور نافع دونوں عبداللہ بن عمر کے مولیٰ (آزاد کردہ غلام) تھے اور ساٹھ سال سے زیادہ عرصہ تک مدینہ میں رہے۔ کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ امام مالکؒ نے دونوں سے یہ روایت سنی ہو اور الگ الگ سند سے بیان کر دیا ہو؟ یہی حدیث عبیداللہ بن عمر عن نافع بن ابن عمر سے منقول ہے (۴۸) جویریہ بنت اسماء بھی

اس حدیث کو روایت کرتی ہیں (۴۹)۔ اس کے علاوہ یحییٰ بن یحییٰ، شیبانی اور امام شافعی نے بھی اس حدیث کو نقل کیا ہے۔ شاخت کا یہ اعتراض کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ اپنے اساتذہ کا نام لینے میں امام مالک باریک بینی سے کام نہیں لیتے تھے؟

شاخت نے ایک جگہ لکھا ہے کہ اسانید یوں ہی گھڑ کر روایتوں کے ساتھ چپکا دی جاتی تھیں۔ (۵۰) مثال یہ دیتا ہے کہ موزے پر مسح کرنے کے سلسلہ میں امام مالک جس واحد حدیث کا علم رکھتے ہیں اس کی سند میں بہت سی غلطیاں موجود ہیں۔ زرقانی تک نے لکھا ہے کہ امام مالک نے اس جگہ دو غلطیاں کی ہیں، یحییٰ بن یحییٰ انھیں ایک غلطی کا مرتکب قرار دیتے ہیں۔ دراصل اسانید کا یہی عمومی رنگ ہے۔ (۵۱)

شاخت کی اس تحقیق میں عجیب بات یہ ہے کہ وہ زرقانی کی پوری عبارت نقل نہیں کرتا۔ امام شافعی خود امام مالک کے شاگرد تھے، انھوں نے اور زرقانی نے اس حدیث میں امام مالک کے وہم کی نشاندہی کی ہے۔ (۵۲) محققین حدیث نے جب امام مالک کی روایت کو ان کے شاگردوں کی روایت سے موازنہ کرکے دیکھا تو انھیں نظر آیا کہ آٹھ میں سے سات اشخاص اس روایت میں امام مالک کے خلاف ہیں، اس کی وجہ سے امام مالک کے وہم کی نشاندہی کرنا ممکن ہو سکا۔ محدثین اگر یوں ہی جسے چاہتے سند میں جگہ دے دیتے تو بھلا اس قسم کی غلطیوں کی نشاندہی کیوں کر ممکن ہوتی؟ محدثین اور محققین حدیث نے کمزور سندوں کی واضح الفاظ میں نشاندہی کر دی ہے۔ انسان سے غلطی سرزد ہو ہی جاتی ہے، بڑے سے بڑا محقق اپنی تحقیقات میں غلطیاں کرتا ہے (۵۳) مگر یہ کیسی منطق ہے کہ چند مسائل میں غلطیاں ہوئی ہوں تو ان ہی کو دیکھ کر شاخت کی طرح ایک عمومی فیصلہ سنا دیا جائے کہ ساری سندوں کا یہی حال ہے؟

....

مندرجہ ذیل جدول سے اندازہ ہوگا کہ قانون سازی کے کن کن پہلوؤں پر کس حد تک توجہ دی گئی ہے:

احکام کی سورتیں	عبادات	جہاد و بین الاقوامی قوانین	معاشرتی نظام	ماکولات ومشروبات	بیوع	جرائم	قضاء
ا۔البقرة	۲۹	۱۰	۳۲	۴	۹		
۲۔آل عمران					۱		۱
۳۔النساء	۸	۷۷	۵۰			۲	۵
۴۔المائدہ	۹		۵	۲۰		۶	۵
۵۔الانعام	۱			۹			
۶۔الاعراف	۴			۲			
۷۔الانفال	۱	۱۲					
۸۔التوبہ	۹	۲۰					
۹۔هود	۱	۱					
۱۰۔ابراہیم	۱						
۱۲۔الاسراء	۱	۱	۳		۱		
۱۳۔طہ	۱						
۱۴۔الحج		۳		۱			
۱۵۔المومنون	۵		۴				
۱۶۔النور			۱۴				۴
۱۷۔الفرقان			۱			۱	
۱۸۔النمل	۲						

۱۹۔العنکبوت	۱						
۲۰۔الروم	۱						
۲۱۔لقمان	۲						
۲۲۔الاحزاب	۲		۸				۱
۲۳۔فاطر	۱						
۲۴۔فصلت	۱						
۲۵۔الشوریٰ	۱		۱				
۲۶۔محمد		۵					
۲۷۔الفتح		۳					
۲۸۔الحجرات		۳					
۲۹۔المجادلہ	۲		۳				
۳۰۔الحشر		۲					
۳۱۔الممتحنہ		۵	۴				
۳۲۔الصّف		۱					
۳۳۔الجمعہ	۱				۱		
۳۴۔الطلاق			۵				
۳۵۔المزمل	۲						
۳۶۔المطففین					۱		
۳۷۔البینہ	۲				۱		
میزان	۹۸	۷۴	۱۲۱	۴۰	۱۳	۹	۱۶

حوالہ جات وحواشی

۱۔

H.A.R.Gibb.,Journal of comparative legislation and International Law.vol 33.p.144

۲۔ڈاکٹر مصطفیٰ سباعی: السنة ومكانتها في التشريع الاسلامی، ص:۴۷

۳۔

Joseph Schacht.,Intoduction to Islamic law,p.34

۴۔ملاحظہ ہوں قرآن کی یہ آیتیں: انعام ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۵۵۔ اعراف ۵۴، نحل ۱۱۶، جاثیہ ۱۵، نساء ۱۰۵، ۶۱، یونس ۱۰۹، ۱۵، النور ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۱، توبہ ۳۱، مائدۃ ۴۳، ۴۵، ۴۷۔

5- D.S.Goitien.,Studies in Islamic Hištory,p.128

6- Coulson .,A History of Islamic Law, p20

7- S.V.futzgerald., The Alleged Debt of Islamic to Roman law, 2, in "The Quarter" vol.6."

۸۔گوئیٹان، حوالہ سابق، ص ۱۲۹۔۱۳۰

۹۔ایضاً، ص ۱۳۳

۱۰۔ملاحظہ ہو: الرامهرمزی: المحدث الفاضل بين الراوی والواعی

۱۱۔ابن سعد: طبقات، ۱۳۳/۵

۱۲۔تاریخ اسلام میں فقہی تحریروں کے لیے ملاحظہ ہو راقم کا مقالہ مطبوعہ مجلة دراسات كلية التربية، جامعہ الریاض، جلد ۲، شمارہ ۲، ۱۹۷۸ء، ص ۱۳۔۲۴

۱۳۔شاخت، حوالہ سابق، ص ۱۱

۱۴۔ایضاً، ص ۱۱

۱۵۔ایضاً، ص ۱۶

۱۶۔ایضاً، ص ۲۴

۱۷۔ایضاً، ص ۲۶

١٨۔ایضاً، ص ٢٩۔٣٠

١٩۔ایضاً، ص ٣١

٢٠۔ایضاً، ص ٣٢

٢۔ایضاً، ص ٣٤

٢٢۔ایضاً، ص ٣٤

٢٣۔ایضاً، ص ٣٥۔٣٦

24- Schacht.,origins,p.182.104

٢٥۔ایضاً، ص ٢٣٠

٢٦۔ایضاً، ص ٢٣٠

٢٧۔امام ذہبی نے اس کی صراحت لگ بھگ ١٤٣ھ میں کی ہے۔

٢٨۔احادیث کے سلسلہ میں ابوحنیفہؒ کے موقف کے لیے ملاحظہ ہوں: ابن عبدالبر: الانتقاء، ص ١٤٢۔١٤٣، شیبانی: کتاب الآثار کا ہر صفحہ، شیبانی: المؤطا (ہر باب) ابوزہرہ: ابو حنیفہ، ص ٢٧٥۔٢٧٧، خطیب: تاریخ بغداد ٣٦٨/٨، شبلی نعمانی: سیرت النبیؐ ص ١٢٤

٢٩۔شاخت، اور تجنس، ص ٥٧

٣٠۔ایضاً، ص ٤٠

٣١۔ایضاً، ص ٢٢

٣٢۔ایضاً، ص ٢٤٩

٣٣۔ایضاً، ص ٢٢١

٣٤۔ایضاً، ص ٣٢١۔٣٢٢

٣٥۔ایضاً، ص ٢٩

٣٦۔ایضاً، ص ٣٥١۔٢٩

٣٧۔ایضاً، ص ٣

٣٨۔ایضاً، ص ٣

٣٨۔ایضاً، ص ١٤١

٣٩۔ابو یوسف: الآثار، ص ٢٠٧

۴۰۔ شافعی: کتاب الام ۷/۱۷۴

۴۱۔ شیبانی' الآثار اثر ۴۷۲

۴۲۔ شاخت' اور یجنس' ص ۲۴۹

۴۳۔ ابن سعد: طبقات' ص ۶/۲۳۲

۴۴۔ شاخت: اور یجنس' ص ۶۰

۴۵۔ ایضاً' ص ۱۶۳ اشارہ ابویوسف کے آثار' ص ۳۴۲۔۳۵۲ کی طرف ہے۔

۴۶۔ ایضاً' ص ۲۷۔۷۳

۴۷۔ ایضاً' ص ۱۶۳۔۱۶۴

۴۸۔ دیکھئے: stusies کا عربی ترجمہ' نافع کی حدیث' ص ۱۵

۴۹۔ ایضاً' جویریہ کی حدیث' ص ۲۴

۵۰۔ شاخت' اور یجنس' ص ۱۶۳

۵۱۔ ایضاً' ص ۲۶۳

۵۲۔ دیکھئے زرقانی بر موطا ۱/۷۰

۵۳۔ اسی طرح کی توجیہ امام نسائی نے بھی کی ہے' دیکھئے السنن ۱/۳۲۹' مطبوعہ ھند۔

✦✦✦

سیرت طیبہ:

سیرت نبویؐ اور مستشرقین

منٹگمری واٹ کے افکار کا تنقیدی مطالعہ[1]

ا۔ضروری ملاحظات:

سب سے پہلے یہ حقیقت ذہن نشین ہونی چاہیے کہ علمی اور ثقافتی معیار اور سطح سے قطع نظر ایک مسلمان کے دل ودماغ پر سیرت نبویؐ بدیہی طور پر اپنے نقوش مرتسم کرتی ہے۔ ان نقوش اور ابلتے چشموں کی طرح زندگی سے بھرپور قلبی تاثرات کا سرچشمہ ایسی تاریخی روایتیں نہیں ہیں جن کے بعض حصوں کو ضعیف اور مشکوک ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ قرآن اور حدیث کی تعلیمات کے اثرات اور ایمانی زندگی کے تجربات ان قلبی تاثرات کا ایک ذریعہ ہیں۔ سیرت نبویؐ سے مسلمانوں کی عقیدت مندی اور وابستگی کے اجتماعی شعور کے ساتھ جب ایک تعلیم یافتہ شخص کو حقائق سیرت کا تاریخی مطالعہ مل جاتا ہے تو وہ تاثرات اور بھی پختہ اور شدید ہو جاتے ہیں۔ مذکورہ بالا محرکات سیرت کے بارے میں مسلمانوں کے ایک ہی نقطہ نظر کو تشکیل دیتے ہیں اور اس سے وہی لوگ مستثنیٰ ہو سکتے ہیں جو کسی خاص پس منظر میں اسلام کے باغی ہوگئے ہوں یا غیر اسلامی لٹریچر نے ان کے ذہن وفکر پر اسلام کے خلاف طاقتور اثرات چھوڑ دیئے ہوں۔ عقیدت مندی، یقین اور وابستگی کے عناصر سے استوار ہونے والے مسلمان کے عقیدہ سے ہی سیرت کے بارے میں اس کے رویہ کا تعین ہوتا ہے اور اس کے نزدیک سیرت نبویؐ ان عقیدوں کی عملی تشریح ہوتی ہے جن سے وہ اپنے آپ کو وابستہ گردانتا ہے۔ مستشرقین

[1] از: ڈاکٹر عماد الدین خلیل، المعھد الھصاری، موصل، عراق

یا غیر مسلم فضلاء کی تحریروں اور تحقیقات میں اس کو ان تسلیم شدہ حقیقتوں کا انکار ملتا ہے جن کا مقصد اس کے ان قلبی تاثرات اور عقیدت مندی کے احساسات کو مجروح کرنا ہوتا ہے' تو عام حالات میں ایک مسلمان ان تحریروں سے متاثر نہیں ہوتا' بلکہ اس کے دل میں ان تحریروں کے خلاف نفرت پیدا ہو جاتی ہے۔

ایک ایسا موضوع جس کا تعلق عالم غیب سے ہو اور جس میں خدا اور رسولؐ کے درمیان رابطہ کا ذریعہ وحی آسمانی ہو اور جس کی آغوش میں پرورش پانے والے ایمان کی جیتی جاگتی تصویر اور انسانی نسلوں کے لیے نمونہ ہوں' کیا ایسے موضوع کا مطالعہ اور تجزیہ اس طرح کرنا درست ہوگا جس طرح سائنسی تجربہ گاہوں میں کیمیاوی طبعی عناصر کا تجزیہ کیا جاتا ہے یا جس طرح انجینئر حضرات رقبہ' زاویہ خطوط پر مشتمل فائلوں اور نقشوں کا معاینہ کرتے ہیں؟ بلکہ اس کا تجزیہ تو اس طرح بھی کرنا صحیح نہ ہوگا جس طرح تاریخی واقعات کا تجزیہ کیا جاتا ہے۔ وحی ایک مخصوص نوعیت کا تجربہ ہوتا ہے۔ یہاں مختلف اسباب ہمیں انسانی عقل کی حدود سے آگاہ کرتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ کسی مسئلہ کو حل کرنے کے لیے جو عمومی عقلی معیار ہوتا ہے اس کو اس جگہ منطبق کرنا صحیح نہیں ہے۔ جس طرح زندگی کی پیچیدگیوں اور روح کے اثرات کو سمجھنے کے لیے صرف انسان کے جسم کا مطالعہ کافی نہیں ہے اسی طرح غیبی حقیقتوں کو جانچنے کے لیے روایتی منطق اور عقلی اصولوں کا سہارا لینا صحیح نہ ہوگا۔ سیرت طیبہ کا ڈھانچہ مذہب' غیب اور روح سے تشکیل پاتا ہے' حواس اور انسانی عقل ان کے بارے میں ایک حد تک ہی رائے دے سکتی ہے اور اکثر گوشے حواس اور عقل کے تجزیہ اور گرفت سے بالاتر ہیں۔ سیرت طیبہ کے بارے میں مستشرقین کے افکار کا جائزہ لیتے وقت ان دو نکتوں کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے' خواہ یہ مستشرقین اپنے مطالعات میں مؤرخانہ اصول تحقیق کو برتنے کے کیسے ہی بلند بانگ دعوے کیوں نہ کریں' ایک مستشرق اپنی مغربیت اور مخصوص نقطہ نظر کے پس منظر میں سیرت کے مطالعہ کے دوران ایک طرح کی توڑ پھوڑ کے عمل کو اپناتا ہے۔ خود ساختہ عقلیت پسندانہ اصولوں کی روشنی میں سیرت کے جسم سے اس کی روح کو الگ کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اس

کا اس طرح تجزیہ کرنا چاہتا ہے جس طرح سائنسی تجربہ گاہوں میں تجزیے کیے جاتے ہیں اور مذہبی احساسات سے تصادم کے ساتھ ثابت شدہ حقیقتوں کے بارے میں آشفتہ بیانیوں سے کام لیتا ہے۔اس طرح کسی بھی مستشرق کے لیے یہ ممکن ہی نہیں ہوتا کہ سیرت کے بارے میں اسلامی طرزِ عمل یا کوئی دوسرا سنجیدہ موقف اپنائے۔

یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہیے کہ کسی بھی اہم کاوش کی بنیاد اگر غلط اصولوں پر ہو تو اس میں دو بنیادی خامیاں ہر حال میں باقی رہیں گی، پہلی خامی یہ ہوگی کہ اس میں جمالیاتی اثر کا فقدان ہوگا جس سے کوئی وجدانی عمل انجام پاتا ہے۔ دوسری خامی یہ ہوگی کہ ایسی پختہ علمی بنیادوں کا بھی فقدان ہوگا جن کی بدولت اس کا حسیاتی عمل پورا ہوتا ہے۔انسانی تاریخ کے کسی بھی موضوع کے مقابلہ میں سیرت طیبہ کے موضوع پر بحث و تحقیق میں بنیادی طور پر ان دو شرطوں یا ان میں سے کسی ایک کا فقدان نظر آتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ سیرت پر مغرب کے مطالعات اصل موضوع سے بے نیاز اور رُوحِ نبوت سے عاری تھے، مستشرقین نے اپنے مطالعات میں جن نتائج تک پہنچنے کی کوشش کی ان کا سرچشمہ علمی اصول نہیں بلکہ ''مطلب خویش'' تھے جس کی وجہ سے تاریخی تحقیق کے ضوابط کے مطابق بھی سیرت کی جمالیات اور زمانۂ نبوت کی رُوح کو وہ منتقل نہیں کرسکے، کیونکہ انھوں نے سیرت کے حسن و قبح کو عصری پیمانہ سے ناپنا چاہا، حالانکہ یہ پیمانہ ہی غلط تھا۔

سیرت طیبہ کو سنجیدگی سے سمجھنے کے لیے تین باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے:

۱۔ مطالعہ کرنے والا اسی غیبی سرچشمہ کا احترام کرے جس سے پیغام محمدیؐ اور حقیقت وحی تعلق رکھتی ہے۔

۲۔ پیشگی تصور یا فیصلہ سے گریز کرتے ہوئے معروضیت پسندانہ انداز اپنائے تاکہ غلط فہمی کے ظاہری اسباب کا سدباب ہوسکے۔

۳۔ تکنیکی لحاظ سے ایسا طریقہ کار اپنائے جس میں تاریخی تحقیق کے سارے وسائل موجود ہوں۔ جیسے زبان سے واقفیت، بنیادی مواد کی فراہمی اور موازنہ، تنقید اور تحقیق کو

آخری شکل دینے کے دیگر مراحل۔

مغرب کے محققین تیسرے مرحلہ میں مطلوبہ معیار پر اگرچہ کمال کی حد تک پورا اترتے نظر آتے ہیں لیکن غیبی سرچشمہ کے احترام اور معروضیت پسندی کی شرطیں ان کے یہاں مفقود ہیں، یہی وجہ ہے کہ وہ سیرت کے موضوع پر قابل قدر علمی کارنامے انجام نہیں دے سکے۔

کسی مغربی مؤرخ یا مستشرق کا طریقہ کار ہی سیرت کے واقعات اور اس کی عمومی ساخت کو پورے طور پر سمجھنے میں رکاوٹ بن جاتا ہے۔ مستشرقین کی تحقیقات میں شک وشبہ کی جو فضا پائی جاتی ہے وہ دراصل اس طریقہ کار کی خامیوں کی دین ہے، اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ تاریخی جزئیات یا عقائد کی تفصیلات کی سطح پر مستشرقین کے مطالعات کو موضوع نہ بنا کر ان کے اصل طریقہ کار کا جائزہ لیا جائے اور اس کے نقائص اور غلطیوں کا پردہ فاش کیا جائے جو تمام معروضی غلطیوں کا اصل سرچشمہ ہیں۔

سیرت طیبہ اپنی جزئیات اور تفصیلات میں غیب وشہود کی یکجائی کے ساتھ اسلامی عقائد کی عملی ترجمانی اور تاریخی تنقید ہے۔ اُس نے آخری پیغام الٰہی ہونے کی حیثیت سے تحریف شدہ مسیحیت کی ساری راہیں مسدود کردی ہیں، اور اس کی جگہ ایک سرمدی، متحرک اور کامل ترین نظامِ فکر وعمل پیش کیا ہے۔ یہی وہ حد فاصل ہے جس نے مستشرقین کو سیرت کے فہم صحیح سے محروم رکھا ہے، اگرچہ انھوں نے منطقی تجزیہ اور تکنیکی انداز تحقیق اپنانے اور غیر جانبداری برتنے کے دعوے کیے ہیں۔ ایک مستشرق لامانس کی طرح سخت متعصب ہو یا بندلی جوزی کی طرح حیات وکائنات کے بارے میں مادہ پرستانہ تصورات رکھتا ہو، اس کی تحریروں کو تحقیق کا درجہ نہیں دیا جاسکتا۔ یہ مستشرقین دراصل علم اور تحقیق کے نام سے مذہبی مقدسات کے ساتھ کھلواڑ کرتے ہیں، اور سیرت کو مغرب کی تنقیدی عقل کے لیے تجربہ اور تجزیہ کے مواد کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔(۱)

سیرت کے واقعات اگرچہ تاریخ کے ایک خاص دور اور خاص جغرافیائی محل وقوع میں پیش آئے تاہم اسلامی نقطۂ نظر سے ان کو کسی تاریخ کے موضوع کا درجہ نہیں دیا جاسکتا جس

کے مطالعہ اور تجزیہ میں خالص تاریخی انداز کو اپنایا جاسکے۔ایک مسلمان سیرت کے موضوع پر مستشرقین کے نتائج تحقیق کو اسی وجہ سے تسلیم نہیں کرتا کہ ان میں فہم سیرت کے لیے ضروری شرطوں کا فقدان ہوتا ہے۔ یہ لوگ تاریخی تحقیق کے ضمن میں سیرت کے مختلف گوشوں پر روز بروز اپنے مطالعات پیش کررہے ہیں۔ بعض مطالعات میں نئی تکنیک بھی استعمال کی جارہی ہے، جو سیرت کے تانے بانے کو سمجھنے میں کسی حد تک ہماری مدد بھی کرسکتی ہے۔ مگر ان کی واضح غلطیوں اور کج فکریوں کی نشاندہی کرنا بھی ضروری ہے۔

برطانوی مستشرق منٹگمری واٹ (Montgomery watt) نے ایسی ہی ایک نئی تکنیک اپنائی ہے۔ اس نے اس بات کی پوری کوشش کی ہے کہ اس کو اپنے مطالعات میں ایک ایسے نئے محقق کا درجہ دیا جائے جس نے اپنے آپ کو پیش رو اور معاصر مستشرقین کی غلطیوں سے محفوظ رکھا ہو۔ بلکہ اس نے ایک قدم آگے بڑھ کر سیرت کی غیبی بنیادوں کے بارے میں غیر جانبداری اور احترام کا موقف اپنایا ہے۔ اپنی کتاب ''محمد ایٹ مکہ'' (Mohammed at Mecca) کے مقدمہ میں وہ لکھتا ہے کہ جو فقہی مسائل مسیحیت اور اسلام کے درمیان اختلافی ہیں ان میں میں نے غیر جانبداری برتنے کی کوشش کی ہے۔ اسی طرح جب قرآن سے استشہاد کا موقع ہوتا ہے تو ''ارشاد باری ہے'' یا ''محمدؐ فرماتے ہیں'' کے الفاظ استعمال کرنے سے میں نے گریز کیا ہے۔ ایسے موقع پر میں نے ''قرآن کہتا ہے'' کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔۔۔۔ ''میں اپنے مسلمان قارئین سے بھی اسی وجہ سے ملتی جلتی ایک بات کہوں گا، اور وہ یہ ہے کہ مغرب میں تاریخی تحقیق کی جو تکنیک رائج ہے اس کی صحت میں فیصلہ دینے کے باوجود میں کوئی ایسی بات نہیں کہوں گا جو اسلام کے بنیادی عقائد سے ٹکرائے'' (۲)۔

مشہور برطانوی مستشرق ہیملٹن گب (H.A.R.Gibb) نے کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''یہ کتاب قاری کے ذہن میں یہ احساس پیدا کرتی ہے کہ اس کے مصنف نے کسی بھی سابق مصنف کے مقابلہ میں اپنے فکر و خیال میں مکہ میں محمدؐ کے تجربہ کے ساتھ زیادہ وقت گزارا ہے۔ مزید برآں تحقیقی معلومات کو ترتیب دینے میں باریک بینی سے کام لیا

گیا ہے جس کو اسلام کی بنیادوں کے مطالعہ میں ایک قابل قدر نیا اضافہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ کتاب مین قرآن کے مذہبی نظریات کی معاشی اور معاشرتی بنیادوں پر خصوصی توجہ دی گئی ہے۔ اس لیے کتاب سے یہ امید کی جاسکتی ہے کہ اس کے عظیم قائد کی حق شناسی کے سلسلہ میں مغرب میں جو کاوشیں انجام پائیں ان کے مقابلہ میں یہ کتاب زیادہ مؤثر ثابت ہوگی"۔(۳)

منٹگمری واٹ کی اس کتاب کو ہم نے اسی وجہ سے موضوع بحث بنایا ہے۔ دوسرے مستشرقین کی تحقیقات کے مطالعہ اور تنقید کا کام واٹ کے مقابلہ میں انجام پایا ہے۔ حالانکہ ان کی کتابیں سنجیدہ مطالعہ کی بعض شرطوں سے عاری ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ دوسروں کی غلطیوں اور تاریخ کو مسخ کرنے کی کوششوں کا تنقیدی مطالعہ کرنے سے بہتر اور اہم کام تو یہ ہے کہ مثبت اور تعمیری کام کیا جائے' کیونکہ ہماری تاریخ اور تہذیب کے بہت سے گوشے تاہنوز تشنۂ تحقیق ہیں' مگر دفاعی مطالعات اس شرط کے ساتھ اہمیت اور افادیت کے حامل ہوجاتے ہیں کہ عقیدہ یا تاریخ کے پہلوؤں کو مثبت انداز سے آشکارا کردیا جائے جن کے سامنے مخالفین کی غلط بیانیاں بے حقیقت معلوم ہوجائیں۔(۴)

منٹگمری واٹ نے سیرت پر دو کتابیں لکھی ہیں' مگر میں نے صرف ایک ہی کتاب کو مطالعہ اور تنقید کا موضوع بنایا ہے' کیونکہ دونوں کتابوں کا انداز تحقیق ایک ہی ہے' لہٰذا تنقید اور تجزیہ میں بہت سی باتیں مشترک ہوجاتی ہیں۔ اب سوال کا جواب دینے سے پہلے مناسب یہ ہوگا کہ سیرت پر مستشرقین کی تحریروں کے ارتقاء اور بنیادی خدوخال کا ایک سرسری جائزہ پیش کردیا جائے۔ استشراق کے نقشہ میں منٹگمری واٹ کے محل وقوع کے تعین میں یہ جائزہ ہمارا معاون بن سکتا ہے۔

۲۔مغرب میں مطالعہ سیرت کا ارتقاء: مونٹس نیورکولی' موسیوکیمون' جویلیان' گلوڈ سفاری' کائتانی' ہورخرونیہ اور بندلی جوزی

پیغمبر اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کے بارے میں مغرب کے موقف میں مذہبی تعصب'

کبیدگی، نفرت اور غصہ کا رنگ نمایاں ہے۔ ناواقفیت نے خالص علمی، تاریخی اور معروضیت پسندانہ مطالعہ کی راہیں مسدود کردی ہیں۔ ارباب کلیسا نے اپنے تمام رجحانات اور مقاصد کے ساتھ علم کے نام پر سب وشتم کا بے پناہ سلسلہ شروع کرر کھا تھا۔ بعد میں یہی کام ایسے سیکولر افراد نے انجام دیا جن کا کلیسا سے دور کا بھی رشتہ نہ تھا۔ مگر نفرت اور تعصب کا یہ سلسلہ آج تک جاری ہے۔ مغربی نقطۂ نظر کی وضاحت کے ساتھ ان کا نازیبا خیالات کونقل کرنے کا عمل ایک مسلمان کے لیے خوشگوار نہیں ہے۔ تاہم ''نقلِ کفر کفر نباشد'' کے اصول کو سامنے رکھ کر بعض لوگوں کے خیالات کومختصراً پیش کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

موینس نیورکولی اپنی کتاب ''دین حق کی جستجو'' میں لکھتا ہے: ''مشرق میں ایک نیا دشمن پیدا ہوا، یعنی اسلام جس کی بنیاد ہی طاقت کے استعمال اور بے انتہا تعصب پر ہے۔ محمدؐ نے اپنے پیروکاروں کوتلوار دی، مقدس اخلاقی روایتوں کا لحاظ نہ رکھا، اپنے پیروکاروں کو بدی اور لوٹ ماری کی اجازت دی۔ جنگ میں ہلاک ہونے والوں سے بہشت میں دائمی لطف ولذت کے وعدے کیے۔ کچھ ہی عرصوں میں ایشیاء کوچک، افریقہ اور اسپین ان کا شکار ہوگئے۔ اٹلی تک کو اُن سے خطرہ ہوگیا۔ اس آندھی نے آدھے فرانس کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ شہر میں یہ آفت آچکی تھی۔ مگر مسیحیت نے شارلمان کی تلوار کے ذریعے بواتیہ کے پاس (۷۵۲ھ) اسلام کی فتوحات کا راستہ روک دیا۔ پھر تقریباً دوصدیوں (۱۰۹۹ھ تا ۱۲۵۴ھ) تک صلیبی جنگوں کا سلسلہ جاری رہا۔ یورپ ہتھیاروں سے مسلح ہوگیا اور مسیحیت کو نجات ملی۔ صلیبی پرچم کے سامنے ہلالی طاقت پسپا ہوگئی۔ انجیل کو قرآن اور اس کی عام اخلاقیات پر فتح حاصل ہوئی۔ (۵)

موسیو کیمون اپنی کتاب ''تھیالوجی آف اسلام'' میں کہتا ہے: ''دین محمدی ایک کوڑھ ہے جو لوگوں میں پھیلا اور ان کو تباہ کرتا چلا گیا۔ بلکہ خوفناک مرض، ایک عمومی فالج اور دماغی پاگل پن ہے جو انسانوں میں سست روی اور پژمردگی پیدا کردیتا ہے اور ان میں اگر بیداری بھی آتی ہے تو صرف خونریزی اور شراب نوشی کے لیے۔ اس سے وہ برائیوں کے خوگر بن

جاتے ہیں۔ مکہ میں محمدؐ کی قبر کیا ہے ؟ ایک بجلی گھر ہے جو مسلمانوں کے ذہنوں میں جنون پھیلاتا ہے۔ اس کی وجہ سے ان پر جب ہسٹریائی دورے پڑتے ہیں تو دماغی باؤلے پن میں اللہ اللہ کی رٹ شروع کر دیتے ہیں۔ اسلام چند باتوں کو انسان کی فطرت ثانیہ بنا دیتا ہے' جیسے خنزیر کے گوشت اور شراب موسیقی سے نفرت' اور طبیعتوں کو سختی اور تعیش کی زندگی کا عادی بنا دیتا ہے''۔(۶)

جو یلیان اپنی کتاب ''تاریخ فرانس'' میں رقمطراز ہے: ''مسلمانوں کے مذہب کے بانی محمدؐ نے اپنے پیروکاروں کو حکم دیا ہے کہ دنیا کو زیر کرتے ہوئے تمام مذاہب کی جگہ اسلام کو رائج کر دیں۔ ان بت پرستوں اور عیسائیوں میں کتنا زبردست فرق ہے' عربوں نے طاقت کے بل بوتے پر اپنے مذہب کو مسلط کر دیا اور لوگوں سے کہا کہ اسلام لاؤ یا مرنے کے لیے تیار ہو جاؤ۔ مسیح کے پیروکاروں نے نیکی اور حسن سلوک کے ذریعے سکون بخشا' عربوں کا اگر ہم پر غلبہ ہو جاتا تو دنیا کا کیا حال ہوتا؟ تب تو ہم بھی الجزائر اور مراکش کے لوگوں کی طرح مسلمان ہوتے''۔(۷)

ڈاکٹر گلوور نے اپنی کتاب ''عالمی عیسائی مشنریوں میں پیش رفت'' (جو ۱۹۶۰ء میں نیویارک سے شائع ہوئی) میں لکھا ہے کہ: ''محمدؐ کی تلوار اور قرآن کی تہذیب سچائی اور آزادی کے سب سے بڑے دشمن یہی ہیں۔ یہ ایسے تباہ کن عوامل میں سے ہیں جن سے دنیا اب واقف ہوئی۔ (۸) قرآن ایک پلندہ ہے نیم سچائیوں' بے سروپا کہانیوں اور مذھبیات کا۔ جو تاریخی غلطیوں اور بے بنیاد افسانوں کا ایک عجیب وغریب مجموعہ ہے۔ مزید برآں اس میں اس قدر ابہام ہے کہ تفسیر کا سہارا لیے بغیر اس کو کوئی سمجھ نہیں سکتا۔ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ خدا ایک ہے' بے نیاز ہے' وہ کسی کا باپ نہیں' وہ کسی کی اولاد نہیں' یہ بھی ان کا عقیدہ ہے کہ خدا ہی بادشاہ ہے' زبردست اور غالب ہے' مگر اس کا مخلوق اور رعایا سے کوئی رشتہ نہیں۔ حالانکہ اسلام دونوں کے درمیان رشتہ بھی بتاتا ہے''۔(۹)

ڈاکٹر گلوور اب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت کو نشانہ بناتے ہوئے لکھتا ہے کہ

''محمدؐ ایک مطلق العنان حاکم تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ بادشاہ کا یہ حق ہوتا ہے کہ رعایا اس کی خواہشوں کی پیروی کریں۔ یہ خیالات ان کے دل و دماغ پر پوری طرح حاوی تھے۔ ان کا یہ عزم تھا کہ ایسے تمام لوگوں کا سر قلم کر دیا جائے جو ان کی مخالفت پر آمادہ ہوں۔ ان کا عربی لشکر دھمکیاں دینے اور ظلم و زیادتی کرنے کے لیے بے چین رہتا تھا۔ رسولؐ نے ان کو ہدایت دی تھی کہ ہر اس شخص کو قتل کر دیا جائے جو ان کی بات ماننے سے انکار کر دے' اور ان کے راستہ پر چلنے کے لیے تیار نہ ہو''۔ (۱۰)

سفاری جس نے ۷۵۲ھ میں قرآن کا ترجمہ کیا تھا' یہ لکھتا ہے کہ ''محمدؐ نے خداوندی اقتدار کا سہارا لیا تھا کہ لوگ اس عقیدہ کو تسلیم کریں۔ چنانچہ انھوں نے مطالبہ کیا کہ لوگ ان کو خدا کا رسول مانیں اور ان پر ایمان لائیں' حالانکہ یہ جھوٹا عقیدہ ان ہی کی عقل کا ساختہ پرداختہ تھا۔ (۱۱)

یہ اقتباسات اس بات کو واضح کرنے کے لیے کافی ہیں کہ مستشرقین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کس طرح کا نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ دراصل یہ نقطہ نظر اسلام اور صلیبی طاقتوں کے درمیان تصادم کا نتیجہ ہے۔ صلیبی جنگوں کی تلخ یادیں اہلِ مغرب کے لیے ہمیشہ سوہانِ روح بنی رہیں۔ جرمن نومسلم محمد اسد (لیوپولڈ وائس) اس تجربہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جو مغربی فضلاء کے طریقوں میں ایک پیچیدہ گتھی بن کر رہ گیا تھا: ''اسلام کے بارے میں روایتی تحقیر ایک غیر معتدل فرقہ پرستی کی شکل میں ان کے مطالعات میں سرایت کرنے لگی۔ یورپ اور عالم اسلام کے درمیان صلیبی جنگوں نے جو خلیج پیدا کر دی تھی اس کو پاٹا نہیں جا سکتا۔ پھر اسلام سے نفرت یورپی فکر کا بنیادی حصہ بن گئی۔ دراصل ابتدائی مستشرقین دورہائے جدید میں وہ مسیحی مبلغین تھے جنھوں نے عالم اسلام میں مشنری سرگرمیوں کو فروغ دیا۔ اسلام کی تعلیمات اور تاریخ کی شکل کو جس طرح انھوں نے بگاڑا تھا اس کا مقصد ہی یہ تھا کہ بت پرستوں کے سلسلہ میں اہل یورپ کے نقطۂ نظر پر اثر ڈالا جائے۔ استشراق اگرچہ بعد میں مشنری نفوذ سے آزاد ہو گیا' البتہ روایتی عقل کا انحراف باقی رہا۔ اب مستشرق کے پاس

ایسا کوئی عذر نہیں ہے جس سے اب تک مذہبی تعصب کے باقی رہنے کی وجہ معلوم ہو سکے۔ اسلام پر مستشرقین کی یورش ایک موروثی عادت بن چکی تھی، جس کی بنیادیں صلیبی جنگوں اور ان کے مضمرات نے فراہم کی تھیں۔ (۱۲)

دراصل جنگیں ہی نہیں، خود اسلام بھی علمی یورپ کے لیے بقول مورس براؤن ایک خطرہ تھا۔ براؤن اپنی ایک کتاب (مطبوعہ ۱۹۶۴ء) میں لکھتا ہے کہ اسلام کے نظام زندگی کا لوگوں پر اثر انداز ہونا اور تازہ دم رہنے کی صلاحیت ہی اصل خطرہ ہے۔ یورپی سماج کے لیے اصل مقابلہ کی چیز دراصل یہی ہے۔ (۱۳)

مجلّہ The Muslim World کے شمارہ جون ۱۹۲۰ء میں ہمیں تحریر ملتی ہے: ''مغربی دنیا پر کسی حد تک خوف کا طاری ہونا لازمی ہے۔ اس خوف کے مختلف اسباب ہیں۔ ایک سبب یہ ہے کہ مکہ میں ظہور اسلام کے بعد اس کے پیروکاروں کی تعداد روز بروز بڑھتی ہی جا رہی تھی۔ مزید برآں اسلام صرف ایک مذہب نہیں بلکہ اس کا ایک رکن جہاد بھی ہے۔ یہ بھی اب تک نہیں دیکھا گیا کہ کوئی قوم اسلام لانے کے بعد دوبارہ مسیحی بن گئی ہو۔ (۱۴) جرمن مستشرق بیکر لکھتا ہے مسیحیت کی اسلام سے دشمنی اس لیے ہے کہ عہد ہائے وسطیٰ میں اسلام کی اشاعت نے مسیحیت کی راہ سختی سے روک دی تھی اور اسلام ان علاقوں میں پھیل گیا تھا جہاں کلیسا کا اثر ونفوذ تھا۔ (۱۵)

یورپ میں اسلام کے خلاف تعصب اور دشمنی کی ایک لہر وہ تھی جس میں اسلام اور پیغمبر اسلام کی حقیقت اور شخصیت سے واقفیت حاصل کرنے کا کوئی جذبہ نہیں آتا۔ دوسرا مرحلہ روشن خیالی اور مذہب کو ریاست سے الگ کرنے کا ہے۔ بیسویں صدی میں اسلامیات کے میدان میں کام کرنے والی ایک نسل سامنے آئی جس کو اصطلاح میں مستشرقین (Orientalists) کا نام دیا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک تعداد کلیسائی مقاصد سے وابستہ رہی، اور کلیسائی لباس ہی پہنتی رہی، لیکن زیادہ تر لوگوں کا کلیسا سے کوئی تعلق نہ تھا، ان سے امید کی جا سکتی تھی کہ سیرت اور اسلامی تاریخ کے بارے میں ان کے خیالات میں تبدیلی آئے گی اور ان کا لب ولہجہ نرم

پڑے گا۔ یہ تبدیلی آئی بھی، مگر صرف اس قدر کہ سب وشتم کے الفاظ ترک کر دیئے گئے مگر تحقیق اور نتائج وہی رہے یعنی سیرت کی حقیقت سے ناواقفیت، مطالعہ میں تعصب برتنا اور بے بنیاد خیال آرائیاں کر کے عجیب وغریب نتائج اخذ کرنا۔ (۲۰۔۱۶)

مستشرقین کی غلطیوں کا اگر جائزہ لیا جائے تو تین ایسی بنیادی غلطیاں نظر آتی ہیں جو دوسری بہت سی غلطیوں کا منبع ہیں:

ا۔شک وشبہ پیدا کرنے میں مبالغہ سے کام لینا، مفروضے قائم کرنا، حقائق کا کیفیاتی انکار اور ضعیف روایتوں پر اعتماد کرنا۔ ڈاکٹر جواد علی کے الفاظ میں: ''مستشرقین نے سیرت پر اپنے مطالعات میں مبالغہ سے کام لیا ہے، اور اس کے واقعات اور حقائق میں شکوک وشبہات پیدا کرنے کی بے پناہ کوشش کی ہے۔ اگر ان کے بس میں ہوتا تو وہ شاید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی تک میں شک کر بیٹھتے، کیونکہ آپؐ کے اسم گرامی میں تو خیر انھوں نے شک کرنے کی کوشش کی بھی۔ مستشرقین سیرت کے بارے میں جو بھی نتیجہ تحقیق پیش کریں یہ حقیقت بہر حال روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ آپؐ کی سیرت دوسرے تمام انبیاء کی سیرتوں کے مقابلہ میں زیادہ صحیح واضح اور بیّن الثبوت ہے''۔ (۲۱)

درمنگھم جو خود بھی مستشرق ہے مستشرقین کی اس عام روش کا اعتراف کرتا ہے، وہ لکھتا ہے کہ: ''واقعی یہ بات افسوس ناک ہے کہ میور، نولدکے، اسپرنگر، دوزی، کیتانی، مارسین، گریم، گولڈزیہر، گوڈفریں جیسے ماہر مستشرقین نے تنقید میں غلو سے کام لیا ہے۔ ان کی کتابیں خاص طور پر تخریبی رنگ کی حامل رہیں، جن نتائج تک مستشرقین پہنچے وہ سب سلبی اور ناقص ہیں۔ حالانکہ سلبی انداز سے کوئی سوانح مرتب نہیں کی جاتی۔ میری اس کتاب میں ان متضاد تحقیقات کا جائزہ لینا مقصود نہیں ہے۔ افسوس کی بات تو یہ ہے کہ پادری یومانس بھی کچھ زیادہ ہی تعصب پرست نظر آتا ہے۔ حالانکہ اس کو دور جدید کے بہترین مستشرقین میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس نے اپنی بہترین کتابوں کو بھی اسلام اور پیغمبر اسلام کے خلاف نفرت سے داغدار کر دیا ہے۔ چنانچہ اس مسیحی فاضل کے نزدیک حدیث اگر قرآن کے موافق ہو تو اسے قرآن

ہی سے ماخوذ سمجھا جائے گا' اگر دو موافق دلیلوں کو نا قابل اعتبار ٹھہرایا جائے تو مجھے نہیں معلوم کہ پھر تاریخ کیوں کر لکھی جاسکتی ہے۔(۲۲)

بعض مستشرقین قرآن کو مطالعہ سیرت کے لیے ایک بنیادی مرجع قرار دیتے ہیں۔ مگر اس طرح وہ قرآن کو دو دھاری تلوار کے طور پر استعمال کرنا چاہتے ہیں۔قرآن کو مرجع ٹھہرا کر مستشرقین نے سیرت کے ان تمام واقعات کا انکار کر دیا ہے جن کا تذکرہ قرآن میں نہیں ملتا' حالانکہ قرآن تاریخ یا سیرت کی کوئی کتاب نہیں ہے' خصوصاً ایسے واقعات کا اگر قرآن میں تذکرہ نہیں ملتا جن سے رسولؐ کی عظمت ثابت ہو اور ان کے انکار سے مستشرقین کا کوئی مطلب حل ہو رہا ہو تو وہ بے دھڑک ان کا انکار کر دیتے ہیں' مثال کے طور پر اسپرنگر (sprenger) کا خیال ہے کہ نبیؐ کا نام قرآن کی چار سورتوں آل عمران' احزاب' محمد اور فتح میں وارد ہوا ہے' یہ ساری سورتیں مدینہ میں نازل ہوئیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہجرت سے پہلے ''محمدؐ'' کا لفظ رسولؐ کے نام کے طور پر مستعمل نہیں تھا۔ انجیل کا مطالعہ کرنے اور مسیحیوں سے روابط قائم کرنے کے بعد ہی انھوں نے اپنے لیے اس کا انتخاب کیا۔(۲۳) اسپرنگر کو اس سوال کا جواب دینا چاہیے کہ نبیؐ نے اگر انجیل کی پیش گوئی کو پڑھنے کے بعد اپنے لیے ''محمدؐ'' کا نام چنا تھا تو کیا انجیل میں صراحت کے ساتھ ''محمدؐ'' کا لفظ پایا جاتا ہے؟ اس سلسلہ کی ایک اور مثال پیش ہے' اسرائیل ولفسن کا خیال ہے کہ عرب مؤرخ یہودی قبیلہ بنو نضیر پر فوج کشی کی ایک دوسری وجہ بیان کرتے ہیں: ''اور وہ یہ کہ ان لوگوں نے شب خون مار کر رسولؐ کا کام تمام کرنے کی کوشش کی تھی' مگر مستشرقین کے نزدیک یہ روایت صحیح نہیں ہے' کیونکہ اس قسم کے کسی واقعہ کا ذکر سورۂ حشر میں نہیں ملتا' حالانکہ یہ سورت بنو نضیر کی جلاوطنی کے بعد نازل ہوئی تھی۔(۲۴)

روایتوں میں شکوک کی تخم ریزی کرنے کے سلسلہ میں واٹ کی یہ عبارت بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ ''ماضی سے جو غلطیاں ورثہ میں ملی ہیں اگر ہم ان کو دور کرنا چاہیں تو ہمیں ہر حال میں محمدؐ کی سچائی پر اصرار کرنا پڑے گا' تا آنکہ کوئی قطعی دلیل اس کے خلاف مل جائے۔

ہم کو یہ بھی نہ بھولنا چاہیے کہ دلیل کے قطعی ہونے کے لیے صرف اس کا امکان ہی کافی نہیں ہے۔ سیرت جیسے موضوع میں اس کا حصول تو اور بھی زیادہ دشوار ہے'' (۲۵)

مستشرقین نے بیشمار ایسے واقعات کا انکار کیا ہے تاریخ جن کے ثبوت پر قوی دلیلیں پیش کرتی ہے۔ یہودیوں نے عرب کے مختلف قبیلوں کو جس طرح مدینہ پر چڑھائی پر آمادہ کیا تھا' بروکلمان اس کا کوئی ذکر نہیں ہوتا' بنوقریظہ نے جن نازک ترین حالات میں عہد شکنی کی اس کی طرف وہ اشارہ نہیں کرتا۔ بروکلمان صرف یہ لکھتا ہے کہ مسلمانوں نے بنوقریظہ پر حملہ کر دیا جن کا رویہ بہرحال واضح نہ تھا۔ (۲۶) اسی طرح اسرائیل ولفس غزوہ خندق میں نعیم بن مسعود کے کردار کا کوئی ذکر نہیں کرتے جس کی وجہ سے یہودیوں اور مشرکوں میں بے اعتمادی پیدا ہوگئی تھی۔ (۲۷) غالباً یہ بتانے کے لیے یہودی کسی کو دھوکہ نہیں دیتے!

مستشرقین ایسی ضعیف اور شاذ روایتوں پر زیادہ تر انحصار کرتے ہیں جو تنقید کی کسوٹی پر پوار نہیں اترتیں۔ ڈاکٹر جواد علی کے الفاظ میں: ''انھوں نے بسا اوقات کمزور حدیثوں کو بنیاد بنا کر فیصلے کیے اور مشہور حدیثوں کے مقابلہ میں شاذ اور معروف روایتوں کا سہارا لیا' کیونکہ شکوک وشبہات پیدا کرنے کا یہی تنہا وسیلہ ہے۔ (۲۸)

۲۔ مستشرقین کی دوسری بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ تاریخ کے واقعات کو خود ساختہ سیکولر نقطہ نظر اور معاصرین کے تناظر میں دیکھنا چاہتے ہیں' اے تین دینے Etienne Dinet کے بقول: ''مستشرقین کے لیے اپنے ماحول' جذبات اور رجحانات سے کنارہ کش ہونا بے حد مشکل بلکہ ناممکن ہے' اسی وجہ سے نبیؐ اور صحابہ کے حالات پر قلم اٹھاتے وقت انھوں نے اس قدر تحریفیں کی ہیں کہ ان کی اصل تصویر ہی نظروں سے اوجھل ہو کر رہ گئی ہے۔ یہ لوگ اگرچہ تنقید کے منصفانہ اصولوں اور تحقیق کے علمی طریقہ کار پر کاربند ہونے کے دعوے کرتے ہیں' لیکن ان کی تحریروں کو پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ محقق اگر جرمن ہے تو رسولؐ جرمن اسلوب میں گفتگو کر رہے ہوتے ہیں۔ محقق اگر اطالوی ہے تو رسولؐ کا طرز کلام بھی ان ہی جیسا ہے' اس طرح محقق کی شہرت کے لیے رسولؐ کی شخصیت بدل جاتی ہے۔ ان کی تحریروں کے آئینہ میں

رسولؐ کی اصل تصویر نہیں ابھرتی بلکہ ایک ایسی افسانوی تصویر نظر آتی ہے جو حقیقت حال سے ان کہانیوں سے بھی زیادہ دور ہے، جو والٹر اسکاٹ یا ''اسکودیماس'' نے ترتیب دی ہیں۔ مستشرقین سیرت کے حقیقی خدوخال نہیں دیکھ سکتے۔ انھوں نے مغربی منطق اور عصری تناظر میں اس کو دیکھنے کی کوشش کی'' اے تین دینے ایک برعکس مثال دے کر مسئلہ کی اس طرح وضاحت کرتا ہے کہ اقصائے چین کا ایک شخص اگر ان تضادات کا جائزہ لے جو فرانسیسی مستشرقین کے یہاں بکثرت ملتے ہیں اور مشرق بعید کے آئینہ میں ان کی چھان بین کرے، کاردنیال ریشلیو کی ان بنیادوں کو ختم کر دے جن سے ہم واقف ہیں تا کہ ریشلیو کی ایسی تصویر ابھر کر سامنے آئے جو بیکن نے پیش کی ہے، ایک کاہن کا مزاج اور خصوصیات رکھنے والا ریشلیو، تو یورپ والے اس تصویر کو دیکھ کر کیا رائے قائم کریں گے؟ دور جدید کے مستشرقین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت لکھنے میں اسی طرح غلط نتائج اخذ کیے ہیں۔ ان کو پڑھ کر خیال ہوتا ہے کہ فرانسیسی مستشرقین کی تحریروں میں محمدؐ عربی کے بجائے جرمن فرانسیسی یا انگریزی لب ولہجہ میں گفتگو کر رہے ہیں۔'' یہ فرانسیسی مستشرق جس نے اسلام قبول کر لیا تھا آخر میں یہ لکھتا ہے ''ہمارے جلیل القدر نبی کی شخصیت روایتوں کے آئینہ میں نہایت ہی بلند اور ارفع ہے، اس مصنوعی شخصیت کے مقابلہ میں جس کو اہل مغرب نے اپنی درس گاہوں میں بڑی جدوجہد کے بعد دھندلا کر دیا ہے۔(۲۹)

ڈاکٹر جواد علی نے اطالوی مستشرق کیتانی کے بارے میں صحیح لکھا ہے کہ اس کا انداز تحقیق بالکل ہی معاندانہ ہے۔ وہ حقائق کو توڑ مروڑ کر مطلوبہ نتائج نکالنے کی ہر ممکن کوشش کرتا ہے۔ اس کو اس بات کی قطعی فکر نہیں ہوتی کہ جن کمزور روایتوں کو بنیاد بنا کر مطلوبہ نتائج اخذ کرتا ہے وہ کسی بھی حال میں قابل استدلال نہیں ہیں۔(۳۰) اے تین دینے کی کتاب ''مشرق مغرب کی نظر میں'' میں کچھ ایسے خیالات مل جاتے ہیں جن سے مذکورہ انداز تحقیق پر روشنی پڑتی ہے۔ ایک جگہ وہ لکھتا ہے کہ ''ڈاکٹر ہورخرونیہ (Snouck Hurgronje) نے صحیح لکھا ہے کہ محمدؐ کے جدید سوانح یہ ثابت کرتے ہیں کہ ایسی تاریخی تحقیقات بے نتیجہ ہیں جن

کو کسی خاص پیشگی نقطہ نظر یا تصور کے تابع بنا دیا گیا ہو۔ اس دور کے مستشرقین کو یہ بات ہمیشہ ذہن میں رکھنی چاہیے تاکہ وہ پیشگی تصورات کو صحیح ثابت کرنے کے مرض سے محفوظ رہ سکیں، کسی نقطہ نظر کی تائید کرنے کے لیے ان کو بعض ایسی روایتوں کی تردید کرنا پڑتی ہے جن کی تردید آسان نہیں ہے۔ اس تردید سے جو خلاء پیدا ہوجاتا ہے اس کو پر کرنے کے لیے نئی باتیں پیدا کرنا ہوتی ہیں جو ناممکن ہے۔ بیسویں صدی کے کسی بھی دانشور کے لیے یہ ضروری ہے کہ اصل حقیقتوں تک پہنچنے کے بنیادی اسباب سے واقف ہو جیسے زمانہ ماحول علاقہ رسوم و رواج ضرورتیں، رجحانات، حوصلہ وغیرہ۔ خاص طور سے ان اندرونی قوتوں کا علم رکھنا ضروری ہے جن کو کسی عقلی پیمانہ پر ناپا نہیں جاسکتا اور جن کے اثرات فرد اور گروہ دونوں کی سرگرمیوں پر بہت ہوتے ہیں''۔ (۳۱)

مستشرقین کی ایک اور بنیادی غلطی یہ ہے کہ سیرت کا مطالعہ ایک مصنوعی سیکولر انداز اور مخصوص تناظر میں ہی کرتے ہیں جو سیرت کی روح کو سمجھنے کے لیے قطعاً مناسب نہیں ہے۔ یہ نیا نظریہ بتاتا ہے کہ رسولؐ کو اپنے اقدامات کے ممکنہ نتائج کا پہلے سے علم نہ تھا۔ آپ نے حالات اور تقاضوں کو سامنے رکھ کر اپنی سرگرمیاں جاری رکھیں۔ مثال کے طور پر ولہا وزن مکی دور میں تحریک اسلامی کے ''مقامی'' ہونے سے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ جب تک حالات سازگار نہیں ہوئے تحریک کو بین اقوامی نہیں بنایا گیا، جیسا کہ بعد میں مدنی دور میں کیا گیا۔ رسولؐ نے اس کے بارے میں کچھ سوچا ہی نہ تھا۔ مکہ میں آپؐ نے عدم تشدد کا طریقہ اپنایا ہے، طاقت کا استعمال اسی وقت کیا گیا جب مدینہ میں ایک حکومت قائم ہوگئی اور آپؐ کے گرد جنگجو افراد جمع ہوگئے۔ محمدؐ اپنے ایمان اور دعوت کی بنیاد پر نسب اور خون کے رشتوں کو ختم کرسکتے تھے کیونکہ یہ رشتے تعصب کی تنگ دامانیوں سے پاک نہیں ہوتے۔ محمدؐ نے ان رشتوں کو ختم نہیں کیا۔ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ محمدؐ کو یہ اندازہ نہیں تھا کہ نسب اور خون کے رشتوں سے دور ہو کر بھی ایک دینی رشتہ قائم کیا جاسکتا ہے''۔ (۳۲) مگر خود ٹامس آرنلڈ نے اپنی کتاب ''دعوت اسلام'' میں اس نقطہ نظر کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ بعض مورخین کا یہ خیال عجیب وغریب

ہے کہ شروع میں محمدؐ کے ذہن میں اسلام کے عالمی مذہب ہونے کا اندازہ نہ تھا' حالانکہ قرآن کی متعدد آیتیں اس کی شاہد ہیں۔ (۳۳)

برطانوی مستشرق سرولیم میور بھی اسی نقطہ نظر کا حامل ہے' اس کے نزدیک بھی نبوتِ محمدیؐ میں عالمگیریت کا تصور بعد کے حالات اور تقاضوں کی دین ہے۔ ایسا کوئی تصور نبیؐ کے ذہن میں شروع سے موجود نہیں تھا' اور اگر تھا بھی تو بہت ہی مبہم اور غیر واضح۔ جس دنیا میں نبیؐ سوچتے تھے' وہ تھی صحرائے عرب' یہ نیا دین آیا بھی اسی کے لیے' نبیؐ نے بعثت سے لے کر اپنی وفات تک کسی بھی غیر عرب کو دعوت نہیں دی۔ اسلام کی عالمگیری کا بیج بعد میں بویا گیا' پھر اگر وہ برگ و بار بھی لایا تو منصوبہ بندی اور مقاصد کے مقابلہ میں حالات اور تقاضے اس کے اسباب ہیں۔ (۳۴)

آرنلڈ نے سرولیم میور پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''اسلام کا پیغام عربوں تک محدود نہ تھا' اس پیغام میں پوری دنیا شامل تھی۔ اس کی بنیادی دعوت ہی یہ تھی کہ اس کائنات میں ایک ہی خدا ہے جس کی عبادت کرنا سبھوں پر فرض ہے۔ (۳۵)

مستشرقین کی اس غلطی پر آرنلڈ کے علاوہ گولڈ زیہر' نولدکے اور سخاؤ نے بھی گرفت کی ہے۔ (۳۶) آرنلڈ نے ایک جگہ کھل کر لکھا ہے کہ: ''اسلام جس طرح بت پرست عرب خطہ میں ایک نئی تحریک بن کر ظاہر ہوا اور جو تضادات اس کی اپنی قدروں اور سابق معاشرہ کی قدروں کے درمیان تھے اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ عرب معاشرہ میں اسلام کی آمد نے چند جاہلانہ رسموں ہی کو پیام اجل نہیں دیا بلکہ زندگی کی ساری قدروں اور روایتوں میں مکمل انقلاب برپا کر دیا۔ سچ تو یہ ہے کہ محمدؐ کی دعوت کے بنیادی مقاصد اس وقت عربوں کے نقطہ نظر اور طرز زندگی کے برعکس تھے جس کے وہ شیدائی تھے۔ وہ خوب جانتے تھے کہ اسلام لانے کے بعد انھیں ان باتوں کو احترام کی نظروں سے دیکھنا پڑے گا جن کو وہ اس سے پہلے حقارت کی نظروں سے دیکھتے تھے''۔ (۳۷)

مغربی فضلاء سے یہ ہمارا مطالبہ نہیں ہے کہ وہ قرآن کو کلام اللہ اور محمدؐ کو رسول اللہ مان

کر مطالعہ کا آغاز کریں۔ البتہ اس مطالبہ میں ہم یقیناً حق بجانب ہوں گے وہ ذاتی رجحانات اور پیشگی تصورات سے بالاتر ہوکر خالص معروضیت پسندی کا ثبوت دیں' اور سیرت اور قرآن کا مطالعہ اس طرح کریں کہ اس کی بنیاد ایک عقیدہ اور اس سے ہم آہنگ عملی پروگرام پر قائم ہے جو زبان اور مکان کی حد بندیوں سے بالاتر ہے۔

۳۔ تیسری بنیادی غلطی مستشرقین کی یہ خام خیالی ہے کہ سیرت کے افادی پہلو یہودیت اور مسیحیت سے ماخوذ ہیں۔ ڈاکٹر جواد علی اس کے اسباب پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مسیحی مستشرقین کی اکثریت کا تعلق مذہبی طبقہ یا مذہبی درسگاہوں سے ہے۔ اسلام کے بنیادی موضوعات پر گفتگو کرتے وقت ان کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ مسیحیت کو ان کا اصل سرچشمہ ٹھہرایا جائے' اسرائیلی حکومت کے قیام اور صیہونیت کے غلبہ کے بعد یہودی مستشرقین کی یہ کوشش متواتر رہی کہ عربی اسلامی امتیازات کو یہودی الاصل ثابت کیا جائے' یہ دونوں گروہ اپنے طرز عمل میں ذاتی رجحانات اور مذہبی محرکات کے زیر اثر نظر آتے ہیں۔ (۴۸)

طیباوی نے مستشرقین کی ذہنیت اور اس میں کارفرما مذہبی محرکات پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ مسیحیت اور اسلام میں کئی موقعوں پر یکسانیت محسوس ہوتی ہے' لیکن باریک بینی سے دیکھا جائے تو دونوں کے درمیان بنیادی فرق واضح ہوجاتا ہے۔ ماضی میں عیسائی مشنریوں اور حال میں علمی تحقیقات کی سطح پر یہ کوشش رہی ہے کہ ان ظاہری مماثلتوں کو اسلام کی اصل بنیاد قرار دیا ہے۔ محمدؐ پر نکتہ چینی کرتے وقت یہ بھی بھول جاتے ہیں کہ مسلمان حضرت مسیح کی کس طرح تعظیم کرتے ہیں' پنگوین سلسلہ کی ایک کتاب میں ایک پادری مستشرق اسلام کا مسیحیت سے موازنہ کرتے ہوئے یہ لکھتا ہے کہ اسلام مسیحیت ہی کا صحیح یا تحریف شدہ نسخہ ہے' یہی حال ولفرڈ کینٹول اسمتھ کا ہے۔ اس نے سرسری انداز سے اسلام اور مسیحیت کی یکسانیت کے حوالے سے یہ بات کہہ دی ہے کہ دونوں میں موجودہ دوری کی وجہ صرف یہ ہے کہ مسلمان اور عیسائی دونوں ہی ایک دوسرے کے مذہب اور ایمان کو خود اپنے مذہب اور ایمان کی روشنی میں پرکھنا چاہتے ہیں۔ (۴۹) لندن یونیورسٹی میں ایک مسیحی مبلغ انصاف

اور معروضیت پسندی کے بلند بانگ دعووں کے ساتھ یہ کہہ رہا ہے کہ اسلام کے بارے میں وہ بالکل صحیح معلومات پیش کرر ہا ہے، اور وہ صحیح معلومات یہ ہیں کہ محمدؐ نے تلمود اور بعض تحریف شدہ مصادر سے اپنے خیالات اخذ کیے ہیں۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ غالباً محمدؐ نے مسیحیت سے بھی استفادہ کیا ہے۔۔۔۔ایک ذی علم انسان کو سوچنا چاہیے کہ زندہ مسیح کی انجیل کو اگر کروڑوں مسلمانوں کے نقطۂ نظر کے مطابق پیش کیا جائے تو اس کا نتیجہ کیا ہوگا''۔(۴۰)

اسلوبیاتی پیچیدگی اور اسلام دشمنی (جو استشراقی فکر کے نمایاں عیوب میں سے ہے) کی بدولت مستشرقین کے لیے صحیح معنوں میں سیرت فہمی ممکن نہ ہوسکی۔ غیر جانبداری ان میں سرے سے معدوم ہوتی ہے، مارگولیوتھ، ولہاؤزن اور بروکلمان جیسے اہم مستشرقین کے یہاں بھی یہ عیب نمایاں ہے۔ مثال کے طور بروکلمان ایک جگہ لکھتا ہے: ''کچھ ہی عرصہ کے بعد محمدؐ اور علماء یہود میں اختلافات پیدا ہوگئے، اس دور افتادہ خطہ میں اگرچہ ان کے پاس زیادہ علم نہیں تھا تاہم وہ رسمی علوم اور زیرکی میں بنی اُمیؐ سے بڑھے ہوئے تھے (۴۱) اُحد کی لڑائی میں محمدؐ کو جو عسکری نقصان پہنچا اس کی تلافی کے لیے انھوں نے دوسرا راستہ اختیار کیا، چنانچہ انھوں نے ایک معمولی بات پر بنی نضیر پر چڑھائی کردی۔ (۴۲) ولہاؤزن نے بھی یہ بات کہی ہے (۴۳) مارگولیوتھ کا بھی وہی انداز ہے۔ اس کے نزدیک خیبر کے یہودیوں کے خلاف مسلمانوں کی کارروائی ایک صریح زیادتی تھی۔ مارگولیوتھ لکھتا ہے کہ مدینہ میں آپؐ نے شروع میں یہودیوں کے ساتھ بالکل مسلمانوں کی طرح برتاؤ کرنے کا اعلان کیا، مگر یہ طرز عمل چھ سال بعد بالکل ہی بدل گیا۔ اب کسی گروہ پر حملہ آور ہونے کے لیے صرف یہ بات کافی تھی کہ وہ غیر مسلم ہے۔ مسلسل فوجی کارروائی کے بارے میں محمدؐ کے جذبات وہی ہوگئے تھے جو ہمیں ان سے پہلے اسکندر یونانی اور بعد میں نپولین کے یہاں نظر آتے ہیں۔ خیبر پر محمدؐ کے قبضہ سے یہ حقیقت واضح ہوگئی کہ اسلام اب پوری دنیا کے لیے کس حد تک خطرہ بن گیا تھا۔ (۴۴) یہودیوں اور مشرکوں سے ہمدردی اور اسلام دشمنی کی مثالیں ان مستشرقین کی تحریروں میں ہر جگہ ملتی ہیں۔ (۴۵)

نولدکے کو افسوس ہے کہ عرب قبائل نے اپنے تشخص اور آزادی کا دفاع کرنے کے لیے محمدؐ کے خلاف کوئی اہم معاہدہ نہیں کیا' ورنہ ان کے خلاف محمدؐ کا جہاد بے اثر ہو جاتا ہے' ان کے شکست کھانے کی وجہ یہی ہے کہ وہ آپس میں متحد نہ ہو سکے اور مسلمانوں کو کامیابی ملتی رہی جس کے لیے کہیں تو طاقت کا سہارا لینا پڑا اور کہیں دوستی اور ان کے معاہدوں کا۔(۴۶)

چند مستشرقین نے اسلامی تاریخ کے بعض مخفی گوشوں کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے جس میں سیرت طیبہ بھی شامل ہے۔مگر تحقیقی پس منظر کے صحیح نہ ہونے کی وجہ سے ان کے مطالعات لغزشوں' غلطیوں اور کوتاہیوں سے پاک نہ رہ سکے۔مگر سارے مستشرقین یکساں نہیں ہیں۔ان میں ایک تعداد حق اور انصاف پسند لوگوں کی بھی ہے۔انھوں نے اپنے ہم مشرب مستشرقین کی تحقیقات کا بہتر انداز سے تنقیدی جائزہ لیا اور غلطیوں کی نشاندہی کی' اے تین دینے' واٹ' ورمنگھم اور آرنلڈ کو اس سلسلہ میں پیش کیا جاسکتا ہے' مگر اس کے باوجود بھی ان کے نقطہ نظر اور انداز تحقیق کو پاکیزہ علمی اسلوب اور معروضی اندازِ تحقیق نہیں ٹھہرا سکتے' ان کے لیے یہ ممکن بھی نہیں تھا۔

سیرت اور اسلامی تاریخ کے بارے میں ایک نیا نقطہ نظر موجودہ صدی کی ابتداء میں روس میں اشتراکی تہذیب کے بعد سامنے آیا۔اس کے مطابق تاریخ کی جدلیاتی مادی تشریح کی گئی اور اسی تناظر میں سیرت کا مطالعہ کیا گیا۔ جو واقعات تاریخ کی جدلیاتی تعبیر کے اصولوں کے مطابق تھے ان کو قبول کیا گیا اور باقی کو نظر انداز یا رد کر دیا گیا۔ سیرت کے واقعات کی توجیہہ اگر ان اصولوں کے مطابق نہ ہوئی تو ان میں قطع و برید سے کام لیا گیا اور دُور اَز کار تاویلوں سے مطلب برآری کی گئی۔ یہ لوگ اگرچہ ایک ہی مکتبہ فکر سے تعلق رکھتے ہیں' البتہ تاریخ کے جدلیاتی اصولوں کو واقعات سیرت پر منطبق کرنے میں ایک دوسرے سے قطعی مختلف ہیں۔سیرتِ طیبہ پر روسی مستشرقین کے مطالعات کی ایک جھلک ان مثالوں میں دیکھی جاسکتی ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ میں بورژوا معاشرہ تشکیل پایا جس

میں غلامی کا رواج تھا۔ بیجل فسطائی کا کہنا ہے کہ قرآن ایک حد تک غلامی کے رواج کو باقی رکھنے کا نقطہ نظر رکھتا ہے، مگر آگے چل کر وہ بلائیف کا ہم خیال ہو جاتا ہے اور یہ رائے رکھتا ہے کہ عربوں میں جاگیرداری دوسری قوموں سے ان کے روابط کا نتیجہ تھی۔ بعض روسی فضلاء کے نزدیک اسی زمانہ میں جاگیردارانہ معاشرہ بننے لگا تھا۔ مگر یہ لوگ اپنے نقطۂ نظر کو واضح انداز میں پیش کرنے سے قاصر رہے۔ ایک گروہ جس میں کلائی مونگ بھی شامل ہے یہ سمجھتا ہے کہ ملکیت اور جاگیرداری کے ذریعے اسلام استحصال کا راستہ ہموار کرتا ہے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک یہ صرف غلامی تک محدود ہے۔ بلائیف وغیرہ کی رائے ہے کہ طبقاتی استحصال کو صحیح ثابت کرنے کے لیے مسلمانوں کو وضع حدیث کا سہارا لینا پڑا، کیونکہ قرآن میں حکمران طبقہ کے لیے سیاسی اور معاشرتی مفادات کی گنجائش نہیں ہے۔ تیسرے گروہ کا خیال ہے کہ عرب قبیلوں کے متحد ہونے کی وجہ یہ تھی کہ وہ اپنے مفادات کی بہتر انداز سے تکمیل چاہتے تھے۔ چوتھے گروہ کی رائے میں عرب قبائل اتحاد کے لیے جست لگانے ہی والے تھے کہ اسلام نے آکر ان کو متحد کر دیا، اور اس طرح ان کی امنگیں پوری ہونے سے رہ گئیں۔ تاریخ عالم میں جب بھی اسلامی تاریخ کا نام آتا ہے تو روسی مستشرقین کا رویہ پراگندہ ہو جاتا ہے، کلائی مونگ کا خیال ہے کہ محمدؐ ان چند نبیوں میں سے ہیں جنھوں نے توحید کا پیغام دیا اور عرب قبیلوں کو متحد کیا۔ دوسری طرف ٹالس توف کے مطابق نبی عربی ایک خیالی شخصیت ہیں جن کا کوئی تاریخی وجود نہیں۔ دوسرے اہل قلم ظہور اسلام کے واقعہ کو تسلیم کرتے ہیں مگر کلائی مونگ کا دعویٰ ہے کہ اسلامی شریعت کا بڑا حصہ بعد میں جاگیرداری نظام کے زیر اثر وجود میں آیا۔ ٹالس توف کے نزدیک اسلام ان خیالی افسانوں سے ارتقاء پذیر ہوا جو دور خلافت میں حکمراں طبقہ کو فائدہ پہنچانے کے لیے گھڑ لیے گئے تھے اور جن کو ''حنفیت'' کے نام سے یاد کیا جاتا تھا۔ (۴۷)

بندلی جوزی روسی استشراق کا ایک اہم نمائندہ ہے۔ (۴۸) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض مواقف کا تجزیہ کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے: ''مدینہ پہنچنے کے بعد نئے حالات اور نئے

تقاضوں نے اہل مکہ کے ساتھ نبیؐ کے طرز عمل کو بدل دیا۔ وطن سے محبت' اس کے باشندوں سے لگاؤ اور نئے سیاسی محرکات اور نفسیاتی عوامل جن کا اظہار بدر' احد اور مدینہ کے محاصرہ کے بعد ہوا' ان سب کا اثر یہ ہوا کہ نبیؐ نے اپنے مکی بھائیوں کے ساتھ نرمی کی سیاست اپنائی' دوسری طرف جنگ بدر اور تجارتی نقصانات کی وجہ سے مکہ کے سرکردہ لوگوں نے یہ طے کیا کہ بہت سے معاملات میں نبی کے ساتھ نرمی اور درگذر سے کام لینا چاہیے' لیکن اس شرط پر کہ کعبہ' حج اور عکاظ کے تحفظ کے سلسلہ میں اسلام سے پہلے کی روایتوں کو باقی رکھا جائے۔ مفاہمت کی شرطوں میں غالباً یہ رہی ہو کہ (۴۹) نبیؐ مدینہ میں قیام کریں گے اور ان کے معاشی معاملات میں دخل نہیں دیں گے' اسی وجہ سے صلح حدیبیہ واقع ہوئی جسے ہم ''دلداری'' کی سیاست سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ اس کے بعد لوگ جُوق در جُوق اسلام میں داخل ہونے لگے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لوگ اس نئے مذہب کو صحیح تسلیم کرتے تھے۔ اسلام کے بارے میں ان کی معلومات معمولی تھیں۔ نئے مذہب سے قریب ہونے کی وجہ یہ تھی کہ اس کے پردہ میں وہ برسر اقتدار افراد تک رسائی چاہتے تھے تاکہ اپنے قدیم مراکز کی حفاظت کر سکیں اور نسلوں کی پونجی کو بچا سکیں۔ میرا خیال ہے کہ حدیبیہ یا کسی اور موقع پر طرفین میں جن شرطوں پر اتفاق ہوا تھا ان میں یہ بات بھی شامل تھی کہ محمدؐ سردارانِ مکہ پر کسی قسم کا اعتراض نہیں کریں گے اور ان کے خلاف دوسروں کو جنگ پر نہیں ابھاریں گے۔ میرے خیال میں یہی سبب ہے مدنی سورتوں میں بالخصوص اور آخری دور میں نازل ہونے والی آیتوں میں اہل مکہ پر اعتراضات کے کم ہونے کا یا سخت آیتوں کی عدم موجودگی کا۔ (۵۰) ایک دوسری وجہ یہ تھی کہ مدینہ میں معاشرتی حالات میں نمایاں تبدیلی آنے سے نبیؐ کے مزاج اور نفسیات میں بھی تبدیلی آچکی تھی۔ اس تبدیلی اور ان اسباب کی بنا پر جن میں سے کچھ کا ہم نے تذکرہ کیا اور کچھ کا ذکر نہ ہو سکا (؟) یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نبیؐ کی بعض مذہبی اور معاشرتی اصلاحات ناقص رہ گئیں' اور ان میں وہ بات پیدا ہو گئی جس کو اہل مغرب ''مداہنت'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ (۵۱)

بندلی جوزی کا خیال ہے کہ مکی دور دراصل تیاری کا دور تھا' نئی دعوت کی تبلیغ اور کلامی

نزاعوں کا دور تھا۔ یہ کلامی نزاع عقیدہ اور عمل میں ایک شخص اور ایک ایسے معاشرہ کے درمیان تھے جس کے ارباب اقتدار نے اپنی قیادت کے لیے خطرہ کی بو سونگھ لی تھی۔ چنانچہ اس نے نبیؐ کے خلاف صف آرا ہونے کا فیصلہ کرلیا۔ یہ زمانہ تگ ودو اور ایسی تمناؤں کا تھا جو اگر پوری ہوجاتیں تو ملک کی کایا پلٹ ہوجاتی۔ کتنا خوبصورت اور عظیم تھا وہ زمانہ، کس قدر حسین تھے وہ خواب اور کس قدر خوشگوار تھی وہ جدوجہد جن کی بدولت وہ خواب شرمندۂ تعبیر ہوا۔ دوسرا تنظیم، عمل اور جنگ آزمائی کا دور تھا۔ یہ دور حقیقت پسندی کا تھا جس میں طرفین نے نرمی کا رویہ اپنایا۔ ایسے انقلابی حالات میں مذہبیت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بعض مقاصد سے دست بردار ہوجائیں، ان کے مطالبہ میں نرمی برتیں اور حالات کے سازگار ہونے کا انتظار کریں۔ مکی جمہوریہ کے صدر ابوسفیان اور نبیؐ کے درمیان اسی طریقہ پر مفاہمت ہوئی۔ چنانچہ اب وہ نبیؐ کی روحانی اور سیاسی سیادت کو تسلیم کرتے ہیں، بت پرستی کو خیرباد کہتے ہیں، نماز اور زکوٰۃ کے پابند ہوجاتے ہیں، اور نبیؐ یہ عہد کرتے ہیں کہ مکہ عرب کا دینی مرکز باقی رہے گا۔ مکہ کے سرداروں کو نئی سلطنت یا نئی روحانی جمہوریہ کے انتظامی امور میں شریک کیا جائے گا۔ ان کو اپنی مرضی کے مطابق گزربسر اور تجارت کی آزادی ہوگی، ایک تیسرا گروہ غریبوں اور محتاجوں کا تھا، دراصل اسی گروہ کے لیے جنگ آزمائی شروع ہوئی تھی۔ یہ نئی دعوت ان کے حالات میں بہتری لانا چاہتی تھی۔ شروع میں ان کو زکوٰۃ اور صدقہ کی رقموں سے راضی کیا گیا۔ مگر نبیؐ کی وفات اور خلفاء راشدین کے بعد ان کے حقوق کو بھلا دیا گیا یا نظر انداز کردیا گیا، چنانچہ ان کی حالت پہلے کی طرح بلکہ اس سے بھی بدتر ہوگئی۔ (۵۲)

بندلی جوزی کا کہنا ہے کہ مکہ یا مدینہ میں نبی عربیؐ کا کبھیؔ یہ ارادہ نہ رہا کہ برائی کے معاشرتی جراثیم کا خاتمہ کردیا جائے جس طرح سے آج کی کمیونسٹ پارٹیاں یہ کام انجام دے رہی ہیں۔ نبی عربیؐ کے سامنے بڑا مقصد یہ بھی تھا کہ پیداوار کی تقسیم سے بعض طبقے جن پریشانیوں کے شکار تھے ان کو کسی حد تک کم کردیا جائے یعنی وہ طبقے جو حالات کا مقابلہ نہ کرسکنے کی وجہ سے فقر اور غلامی کا شکار ہوگئے ہیں۔ نبی عربیؐ اگر تمام معاشرتی بیماریوں کی بیخ

کنی کرنا چاہتے تو جزیرہ نمائے عرب میں برسر اقتدار ہونے کے بعد مذکورہ طریقوں کے علاوہ دوسرے وسائل سے بھی کام لیتے‘ اس پہلو سے نبی عربیؐ کا حال تو دوسرے نبیوں سے مختلف نہیں ہے۔ انھوں نے ادبی وسائل کو ان وسائل پر ترجیح دی جن سے ہمارے زمانے میں یورپ کے سیاسی قائدین اور مصلحین کام لیتے ہیں۔ جیسے لینن‘ مسولینی‘ وغیرہ‘ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ محمدؐ نے عربوں کی سماجی اور معاشرتی بیماریوں کی تشخیص اور ان کی تعداد بیان کرنے میں اگرچہ بہتر کارکردگی کا ثبوت دیا‘ لیکن ایسی کوئی کارکردگی ان کے علاج یا جراثیم کی بیخ کنی کے سلسلہ میں نہیں ملتی۔ (۵۳)

بندلی جوزی کے خیالات کے حامل مستشرقین کی ایک بڑی تعداد موجود ہے اور خود مشرقی ممالک میں ان کے بہت سے شاگرد اور عقیدت مند پھیلے ہوئے ہیں جو افسوس کہ ہمارے ہی مذہب اور عقیدہ کا دم بھرتے ہیں۔ مستشرقین اور مشرق میں ان کے شاگردوں کی تحقیقات کا مسلمانوں پر کچھ زیادہ اثر نہیں ہے‘ ان کو خود اپنے طریقہ کار اور طرز فکری کی خامیوں اور اس سے پیدا ہونے والے نقصانات کا اندازہ ہو گیا ہے‘ چنانچہ اب وہ اپنے طریقہ کار پر نظر ثانی کر رہے ہیں اور ان کی تحقیقات میں توازن اور معروضیت پسندی کے عناصر داخل ہو رہے ہیں۔ منٹگمری واٹ اس طبقہ کی نمائندگی کرتا ہے۔

۳۔ محمد ایٹ مکہ: مشکوک معروضات اور کیفیاتی انکار کی فضا:

منٹگمری واٹ اگرچہ دوسرے مستشرقین کے مقابلہ میں اصول تحقیق کے معیار کو قائم رکھنے میں زیادہ ممتاز نظر آتا ہے اور بڑی حد تک غیر جانبداری کا بھی ثبوت دیتا ہے‘ البتہ اپنے پیش رو اور معاصر مستشرقین کی طرح بسا اوقات اس پر تنقیدی ذوق کا غلبہ ہو جاتا ہے۔ مقدمہ کتاب میں اس نے جس معروضیت پسندی پر قائم رہنے کا وعدہ کیا تھا اس پر عمل کرنے میں وہ ناکام رہا اور بارہا اصول تحقیق سے انحراف کیا‘ فروعی مسائل سے گریز کرتے ہوئے ہم ذیل میں واٹ کے اصول تحقیق سے انحراف پر بحث کریں گے۔ (۵۴)

واٹ نے اصول تحقیق کے تناظر میں دو نمایاں غلطیاں کی ہیں۔ ایک غلطی یہ ہے کہ وہ

محض تنقیدی ذوق سے کام لے کر بہت سی صحیح روایتوں کو رد کر دیتا ہے یا ان کو مشکوک ٹھہراتا ہے' اور دوسری غلطی یہ ہے کہ وہ ماضی کے تاریخی واقعات کو عقلیت پسندانہ عصری تناظر میں دیکھنا چاہتا ہے۔ ایک تیسری غلطی یہ بھی ہے کہ اس کے نزدیک بھی سیرت کا ایک حصہ یہودیت اور مسیحیت کے قدیم سرچشموں سے ماخوذ ہے۔

منٹگمری واٹ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش اور حضرت خدیجہؓ سے آپؐ کی شادی کے درمیانی عرصہ میں جو اہم واقعات پیش آئے ان کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا ہے :''شادی سے پہلے ان واقعات سے محمدؐ کی زندگی پوری طرح متاثر رہی۔ ایک مورخ کے نقطہ نظر سے چند باتیں غور طلب ہیں۔ اس کے علاوہ بڑی تعداد میں ایسی روایتیں موجود ہیں جن کی نوعیت فقہی ہے لیکن ایک مورخ کے نزدیک وہ صحیح نہیں ہیں۔ کیونکہ ان میں ایسے واقعات بھی شامل ہیں جن کو محمدؐ کی زندگی کے مختلف ادوار سے منسوب کیا جا سکتا ہے' البتہ اپنے مفہوم کے لحاظ سے پرہیزگار مسلمانوں کے لیے یہ روایتیں محمدؐ کے مقصد کو پورا کرتی ہیں' اس طرح ان کو صحیح قرار دیا جا سکتا ہے' وہ نبیؐ کی زندگی کے شایانِ شان ایک ضمیمہ ہو سکتی ہیں' وہ سب عقیدت مندی کی پیداوار ہیں' بہرکیف اس جگہ ہم ابن اسحٰق کی روایت کے مطابق زیادہ مشہور واقعات ہی کو بیان کریں گے''۔ (۵۵)

واٹ نے ابن اسحٰق کی روایت کے مطابق دو فرشتوں (شق صدر) اور بحیرہ راہب کے واقعات کو ذکر کیا ہے اور یہ تنقید کی ہے کہ نبیؐ کی پیدائش اور شادی کے درمیان ایک چوتھائی صدی کے عرصہ میں جو واقعات پیش آئے ان کے لیے ایک قاری کو ٹھوس بنیادیں نہیں ملتیں۔ مگر سوال یہ ہے بحیرہ راہب کا واقعہ اگر محل نظر ہے اور تنقید کی کسوٹی پر پورا نہیں اترتا (۵۶) تو دونوں فرشتوں کے ذریعے شق صدر کے واقعہ کا کیوں انکار کیا جا رہا ہے حالانکہ ابن ھشامؒ (۵۷) ابن سعد (۵۸) اور بلاذری (۵۹) جیسے سیرت نگاروں اور مورخین کے علاوہ امام مسلم (۶۰) اور امام احمد (۶۱) جیسے محدثین نے بھی اس کو نقل کیا ہے۔ مزید برآں یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہیے کہ اس واقعہ کا تعلق غیبی سرچشمہ سے ہے جس کے بعد نبیؐ کی ذات تاریخ کے عقلی

تجزیہ سے بالاتر ہو جاتی ہے۔ اُمّ المومنین حضرت خدیجہؓ سے سات بچے پیدا ہوئے' واٹ کا اس پر اشکال یہ ہے کہ حضرت خدیجہؓ سے اگر ہر سال ایک بچہ کی پیدائش فرض کر لیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آخری بچہ کی پیدائش کے وقت ان کی عمر ۴۸ برس ہوگئی ہوگی۔ یہ بات ناممکن تو نہیں مگر حیرت انگیز ضرور ہے جس پر رائے زنی کی جاسکتی ہے' یہ ایسی بات ہے جسے بعد میں معجزہ قرار دیا جاسکتا ہے۔(۶۲)

حضرت خدیجہؓ کی عمر شادی کے وقت چالیس سال سے کچھ کم رہی یا پورے چالیس سال' یہ بات ہر کسی کی سمجھ میں آسکتی ہے کہ پچاس سال کی عمر تک تولید کی صلاحیت پائی جاسکتی ہے۔ پھر حضرت خدیجہؓ کے مسئلہ میں کیا پیچیدگی ہے؟ لیکن واٹ کا نقطہ نظر دیکھئے ''ہم کو اس موقع پر ابن ھشام' طبری اور ابن سعد کسی کی یہاں کوئی رائے زنی نہیں ملی''۔ (۶۳) گویا ان مورخین میں تنقیدی شعور موجود ہی نہ تھا اور گویا مسلمان کسی بھی خلاف عادت مظہر کا رشتہ فوراً معجزہ سے جوڑ دیتے ہیں۔

دعوت اسلامی کے آغاز پر بحث کرتے ہوئے واٹ لکھتا ہے: ''محمدﷺ کی دعوت کے زمانہ میں جو حالات تھے ان کے بارے میں بڑی بے اطمینانی کا احساس ہوتا ہے۔قدیم ترین روایتوں کی چھان بین سے ایک قابل اعتماد تصویر بنائی جاسکتی ہے' اگرچہ اس کی تفصیلات اور تاریخی وسائل کمزور اور ناپختہ ہیں۔ (۶۴) واٹ نے ان مشکوک تفصیلات اور کمزور وسائل سے'' قابل اعتماد تصویر بنانے میں اگرچہ دوسرے مستشرقین کے مقابلہ میں زیادہ کامیابی حاصل کی ہے مگر اس سے جو تصویر ابھرتی ہے اس میں حقائق کے ساتھ ''غیر حقائق'' کا بھی خاصا حصہ موجود ہے۔

پہلی وحی کے بارے میں واٹ ایک دشواری محسوس کرتا ہے وہ دشواری یہ ہے کہ ابتدائی وحی ''علم بالقلم علم الانسان مالم یعلم'' کی تفسیر مسلمان یہ کرتے ہیں کہ اس میں قلم کا استعمال مراد ہے' لیکن قلم کا استعمال ہی کیوں کر ہوتا اگر محمد پڑھنا لکھنا نہیں جانتے تھے؟ واٹ کے نزدیک اصل بات یہ ہے کہ محمدؐ ورقہ بن نوفل کے پاس سابق آسمانی کتابوں کا علم

حاصل کرنے کے لیے جایا کرتے تھے۔ آپؐ نے آیت میں ہی اس بات کو دہرا دیا جس کو اس سے پہلے ورقہ سے سیکھ چکے تھے۔ ورقہ نے جس ''ناموس'' (فطرت) کی بات کی تھی وہ بھی اپنی جگہ دلچسپ (؟) ہے۔ خود ''اقرأ'' سے پہلے کسی وحی کا ہونا ضروری ہے۔ اس لیے یہ فرض کر لینا بہتر ہوگا کہ محمدؐ نے نوعمری ہی سے ورقہ سے تعلقات استوار کر لیے تھے اور ان سے بہت سی باتیں سیکھ چکے تھے۔ اسلام کی بہت سی تعلیمات ورقہ کے افکار سے متاثر ہوئیں۔ اس طرح محمدؐ پر اترنے والی وحی اور کسی سابق وحی کے درمیان رشتہ کا سوال ہمارے سامنے اٹھ کھڑا ہوتا ہے مگر قارئین محسوس کر رہے ہوں گے کہ یہ دشواری واٹ کے تشکیک پسند ذہن کی پیداوار ہے۔ وحی کی ابتداء کا واقعہ مکمل تفصیلات کے ساتھ بخاری میں موجود ہے۔ (۶۵) ابتدائی وحی کے بعض پہلوؤں کو واٹ جس طرح رد کر رہا ہے جب کہ ان پر تمام محدثین اور مورخین کا اتفاق ہے' اور واٹ جس طرح دوسرے فرضی پہلوؤں سے واقعہ کا تانا بانا جوڑنے کی کوشش کر رہا ہے اس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ وہ محض تنقیدی ذوق سے کام لے کر تاریخی واقعات میں شک پیدا کرنا چاہتا ہے' ورقہ سے فائدہ اٹھانے کی بات واٹ نے تو کہہ دی' مگر اس کی نہ تو دلیل دینے کی زحمت کی اور نہ ہی استفادہ کے پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے۔ (۶۶)

کسی روایت کی تفصیلات اور مستقبل میں ابھرنے والے واقعات کے درمیان اگر یکسانیت محسوس ہوتی ہے تو واٹ اسے بنیاد بنا کر روایت کو مشکوک ٹھہرا دیتا ہے۔ واٹ کو اس یکسانیت اور ہم آہنگی میں کسی شخصیت کے سلسلہ میں عقیدت مندی اور تقدس اور اس کے خیالات کی تشہیر اور طرف داری نظر آتی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ اسلام میں شرافت کا معیار یہ ہے کہ ملت اسلامیہ کے معاملہ میں اخلاص برتا جائے۔ اسی لیے مسلمانوں نے عزت اور شرافت کے سلسلہ میں اپنے آباؤ اجداد کا غلط استعمال کیا۔ اس وجہ سے ابتدائی مسلمانوں کے حالات کی چھان بین میں شدید احتیاط برتنے کی ضرورت ہے۔ مثال کے طور پر اگر اسلامی مصادر میں کسی بزرگ کے بارے میں اولین دس لوگوں میں سے ہونا بیان ہو تو احتیاط سے یہ سمجھنا

چاہیے کہ غالباً وہ ابتدائی پینتیس مسلمانوں میں سے رہے ہوں گے (۶۷) طبری کا بیان کہ شروع میں اسلام سے وابستہ ہونے والے تین اشخاص کے بعد ایک بڑی تعداد ان لوگوں کی اسلام لائی جو حضرت ابوبکر کے ساتھ آئے تھے، مشکوک ہے۔ کیونکہ مذکورہ افراد علیؓ کو ملا کر پانچ تھے جو حضرت عمرؓ کے بعد مسلمانوں کے رہنما ٹھہرے۔ حضرت عمرؓ نے چھ افراد پر مشتمل مجلس شوریٰ کا تعین خلیفہ کے انتخاب کے لیے کر دیا تھا۔ اب یہ کہنا مشکل ہوگا کہ یہ پانچوں افراد بیس سال پہلے ابتداء اسلام میں ایک ساتھ محمدؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے۔ اور ان کے نام یوں تھے: عثمان بن عفان، زبیر بن العوام، عبدالرحمٰن بن عوف، سعد بن ابی وقاص اور طلحہ بن عبیداللہ۔ (۶۸)

ان افراد نے اگر حضرت ابوبکرؓ کے بعد اسلام کو قبول کیا ہو، پھر مسلمانوں کے دل میں ان کو مقام حاصل ہو گیا ہو، پھر اس شرف اور امتیاز کی بدولت حضرت عمرؓ نے مجلس شوریٰ میں انھیں نامزد کیا ہو، تو بھلا یہ بھی کوئی ایسا اتفاق یا مطابقت ہے جس کو بنیاد بنا کر پوری روایت ہی کو مشکوک ٹھہرا دیا جائے؟

اس قسم کے قیاسی مفروضوں کے بل پر واٹ نے بہت سی دوسری روایتوں کو مشکوک ٹھہرایا ہے یا سرے سے ہی ان کا انکار کر بیٹھا ہے، مثال کے طور پر طائف سے واپسی کے بعد بنی نوفل کے سردار مطعم بن عدی سے چند شرائط پر رسولؐ سے معاہدہ حمایت کا واقعہ، مگر واٹ کے نزدیک یہ داستان قبیلہ بنی نوفل کی عظمت کو بیان کرنے کے لیے سنائی جاتی ہے، واٹ کا یہ بھی لکھنا ہے کہ بعد میں اس روایت کو نظر انداز کر دیا گیا، کیونکہ اس سے قبیلہ بنی ہاشم کے بارے میں تاثر خراب ہوتا تھا۔ ابن اسحٰق اسی وجہ سے اس کا تذکرہ نہیں کرتا، جب کہ ابن ھشام نے اسے بیان کیا ہے۔ (۶۹) دوسری مثال یہ ہے کہ واٹ کے نزدیک عروہ کا تعلق اسلامی حکومت میں اس گروہ سے تھا جو محمدؐ کے زمانے میں برسراقتدار پارٹی سے تعلق رکھتا تھا، وہ گروہ ابوبکر، عمر اور ابوعبیدہ (کیا خوب! واٹ صاحب!) کے اتحاد پر مشتمل تھا، پھر عروہ کا سیاسی تعلق عائشہؓ، طلحہؓ اور زبیرؓ کے گروہ سے رہا جس نے ۳۶ھ میں علیؓ اور معاویہؓ دونوں کا

مقابلہ کیا۔ امویوں کے خلاف ۲۷-۶۲ھ میں جس گروہ نے بغاوت کی اس سے بھی عروہ کا تعلق تھا' ان تفصیلات کی روشنی میں اس بات میں حیرت نہیں کہ عروہ کے روایت کردہ واقعات میں ایسے بہت سے اشارے موجود ہوں جو امویوں کی بری تصویر پیش کرتے ہیں' اور ان ہی کو محمدؐ اور ابوبکرؓ کے خلاف محاذ آرائی کی ذمہ دار ٹھہراتے ہیں۔ چنانچہ عبدمناف کے رویہ میں محمدؐ کا تاسف' نمایاں مخالف لیڈروں کا ذکر' ابوجہل کی بدکلامی اور جنگ کرنے پر اصرار عروہ ہی کی روایتیں ہیں۔ مکہ میں محمدؐ نے جو ابتدائی فتوحات حاصل کیں ان کی اہمیت کو بھی گھٹانے کی کوشش کی گئی' کیونکہ محمدؐ کے پوتوں کو ان کا تذکرہ پسند نہ تھا۔ عروہ کا تعلق خانوادۂ زبیر سے تھا جو ان دنوں امویوں کے خلاف تھا۔ عروہ کی خاندانی روایتوں میں اس مخالفت کا اثر جھلکتا ہے' بنی امیہ چونکہ محمدؐ کے مخالفین میں سے تھا' اسی لیے ان روایتوں میں ان کی اور قریش کی طرف سے دباؤ کا ذکر مبالغہ سے کیا گیا ہے۔ (۷۱) مکی دور میں محمدؐ نے جو کامیابیاں حاصل کیں ان کی اہمیت کو بھی کم کرنے کی کوشش کی گئی' کیونکہ عروہ کی آئندہ نسلیں محمدؐ کی ابتدائی کامیابیوں کا تذکرہ پسند نہیں کرتی تھیں' جنھوں نے بعد میں عروہ کے مسلک سے علیحدگی اختیار کرلی تھی۔ (۷۲)

منٹگمری واٹ نے بیعت عقبہ میں حضرت عباسؓ کی موجودگی ہی سے انکار کیا ہے' حالانکہ انھوں نے اس بیعت کے وقت اور فتح مکہ کے موقع پر جو کردار ادا کیا تھا وہ تاریخ میں محفوظ اور مشہور ہے۔ واٹ کے نزدیک بعد کے راویوں نے حضرت عباسؓ کی موجودگی کا اضافہ کیا ہے اور مقصد یہ رہا کہ اس زمانہ میں بنو ہاشم نے محمدؐ کے ساتھ جو بدسلوکی کی تھی اس کو نگاہوں سے اوجھل کردیا جائے۔ اس واقعہ کو نہ ماننے کی وجہ واٹ نے یہ بیان کی ہے کہ حضرت عباسؓ اس وقت مشرک تھے۔ (۷۳) واٹ اس کے بعد شرک کی سنگینی کو کم کرنے کی کوشش کرتا ہے اور یہ باور کرانا چاہتا ہے کہ پہلی صدی کے آخر میں عباسؓ محمدؐ کی تعریف کرتے تھے' پھر محمدؐ ایک شخص کو اجازت دیتے ہیں کہ مدینہ کے باشندہ عباسؓ کی ان قابل گرفت باتوں کی تردید کردیں' عقبہ ثانیہ میں عباسؓ کی موجودگی کی داستان گھڑ کر عباسی پروپیگنڈہ میں فائدہ

اٹھانے کی کوشش کی گئی ہے۔(۷۴)

قریش نے جس طرح مسلمانوں پر ظلم وستم کے پہاڑ توڑے وہ تاریخ، سیرت اور حدیث کی کتابوں میں محفوظ اور مشہور ہیں، لیکن واٹ ظلم وستم کے ان واقعات کو مبالغہ آرائی ٹھہرا کر مشکوک کر دیتا ہے۔ واٹ کے نزدیک قریش کی طرف سے حریفانہ دباؤ معمولی تھا، مسلمانوں نے اگر اس دباؤ کو مبالغہ سے بیان کیا ہے تو دراصل اس سے وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ لاکھ ستم کے باوجود کسی نے اسلام کو نہیں چھوڑا، ابن اسحٰق کے حوالہ سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ محمدؐ کو سب وشتم کا نشانہ بنایا گیا اور معمولی انداز کے اہانت آمیز واقعات پیش آئے، جیسے پڑوسیوں کا ان کے گھر کے سامنے کوڑا کرکٹ ڈال دینا۔ ابو طالب کے انتقال کے بعد غالباً پریشان کرنے کا سلسلہ تیز ہو گیا تھا۔(۷۵) مگر مسلمانوں پر دباؤ کی چند صورتیں تھیں، جیسے کسی مسلمان پر اس کے قبیلہ والوں کی طرف سے دباؤ جس سے قبائلی تعلقات متاثر نہ ہوں، اور وہ فرد بھی ایسا ہو جسے کسی قبیلہ کی حمایت حاصل نہ ہو، اور معاشی معاملات میں رکاوٹ ڈالنا یا لفظی سب وشتم کا نشانہ بنانا اور اسی قسم کی دوسری کارروائیاں جو عزت اور شرافت کے مروجہ قانون کے خلاف نہ ہوں، اس طرح کے دباؤ سے اسلام کو فروغ ہی ملتا تھا۔(۷۶)

واٹ جس دباؤ کو معمولی بتا رہا ہے اس کی تفصیلات تاریخ میں محفوظ ہیں، اور کوئی بھی شخص ان کو پڑھ کر اندازہ لگا سکتا ہے کہ مسلمانوں کو نئے دین میں داخل ہونے کے ''جرم'' میں کن کن سختیوں اور حوصلہ شکن آزمائشوں سے گزرنا پڑا۔(۷۷)

حبشہ کی طرف مسلمانوں کی ہجرت اور ایک زمانہ تک قیام کے بارے میں واٹ کا خیال ہے کہ اس کے پانچ اسباب ہو سکتے ہیں: ۱۔ ظالمانہ دباؤ سے بچنے کی کوشش، ۲۔ ارتداد کے خطرہ کو ٹالنا، ۳۔ تجارتی سرگرمیوں کو جاری رکھنا، ۴۔ حبشہ کے باشندوں سے جنگی امداد حاصل کرنے کی جدوجہد، واٹ کو جب ان چار باتوں سے ہجرت اور قیام کے تجزیہ سے کوئی افادی پہلو نظر نہیں آتا تو اپنی بے اطمینانی کا اظہار کرتے ہوئے پانچواں سبب یہ بیان کرتا ہے کہ اس وقت اسلام کی نوخیز ملت کے اندرونی معاملات میں فکری خلفشار پیدا ہو گیا

تھا۔(۷۸) حبشہ میں حالانکہ خالد بن سعید کے لمبے قیام سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ ان کو محمدؐ کی پالیسیوں سے اختلاف تھا' اگر خالد کو محمدؐ کی سیاسی پالیسیوں کا لحاظ ہوتا تو وہ اپنے اختلاف کو نظر انداز کر کے سنہ ۷ھ ہی میں واپس آ جاتے۔(۷۹) واٹ نے ہجرت کے اسباب کا جو تجزیہ کیا ہے اس کے برعکس قرآنی آیتوں سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ اصل وجہ مشرکوں کی طرف سے بے انتہا ظالمانہ دباؤ تھی۔(۸۰) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی وجہ سے مسلمانوں کو ہجرت کرنے کا مشورہ دیا تھا۔ حضرت ابوبکرؓ بھی ہجرت کے لیے آمادہ ہوئے تھے مگر چونکہ ایک قبیلہ کے سردار نے ان کو اپنی پناہ میں لے لیا تھا اس لیے وہ ہجرت نہ کر سکے۔(۸۱)

منٹگمری واٹ نے سیرت اور تاریخ کے ایسے واقعات میں بھی شک پیدا کرنے کی کوشش کی ہے جن میں قطعاً چون وچرا کی گنجائش نہیں ہے مثلاً اس کا خیال ہے کہ محمدؐ نے کعبہ میں مورتیوں کی پوجا پر کبھی بھی براہ راست تنقید نہیں کی۔ ہاں اطراف میں جو مورتیاں نصب تھیں' ان پر ضرور تنقید کی گئی۔ واٹ کے نزدیک خود قرآن میں کعبہ کے بتوں پر کوئی تنقید نہیں کی گئی ہے۔ محمدؐ اگر کعبہ کے بتوں پر تنقید کرتے تو نتیجہ یہ ہوتا کہ عرب کے باشندے مکہ آنا بند کر دیتے اور اس وجہ سے تجارت ٹھپ پڑ جاتی۔ مکہ کے اطراف میں نصب مورتیوں پر نکتہ چینی کرنے سے ایسا کوئی خطرہ نہیں تھا۔(۸۲) مگر ان روایتوں کا واٹ کیا جواب دے سکتا ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے کھل کر بت پرستی کی مخالفت کی اور جس کا قریش کو بھی بخوبی احساس تھا؟ (۸۳) ابن ہشام (۸۴) اور طبری (۸۵) کی اس روایت کا کیا جواب ہے کہ ایک دن قریش نے رسولؐ کی چادر سرِ عام پکڑ لی اور پوچھا کہ آپؐ ہمارے مذہب اور معبودوں کے بارے میں ایسی ایسی باتیں کہتے ہیں؟ آپؐ نے جواب دیا کہ ہاں' ابن سعد نے بھی اس طرح کا ایک واقعہ نقل کیا ہے۔(۸۶)

واٹ کے نزدیک طبری اور ابن ہشام کی وہ روایت بھی مشکوک ہے جس کے مطابق رسولؐ کے بارے میں آخری موقف اختیار کرنے کے لیے ایک مشاورتی مجلس بلائی گئی تھی۔ واٹ کا خیال یہ ہے کہ اس موقع پر محمدؐ کو قتل کر دینے کے سلسلہ میں لوگوں میں اتفاق رائے نہ

ہوسکا، مگر یہ بات بعید از قیاس نہیں کہ اس مشاورتی میٹنگ کے بعد ہی محمدؐ پر سنگ باری کی گئی ہو۔(۸۷)

واٹ اگر ایک طرف سیرت اور تاریخ کے مسلم واقعات میں شک کرتا ہے یا سرے سے ان کا انکار کر بیٹھتا ہے تو دوسری طرف ایسے واقعات اور نتائج فرض کر لیتا ہے جن کا سیرت اور تاریخ میں کوئی وجود نہیں۔ کمزور روایتوں کو صحیح ثابت کرنے کی ہر ممکن کوشش کرتا ہے اور اس کے لیے بے سروپا باتوں کا سہارا لیتا ہے۔ اگر چہ وہ سیرت کے تانے بانے میں بالکل میل نہ کھاتے ہوں۔ قرآن کی جس آیت میں سجدہ تلاوت کو چھوڑنے پر تنبیہ کی گئی ہے (۸۸) اس کے بارے میں واٹ یہ مفروضہ پیش کر رہا ہے کہ وہ مسلمانوں کی صف میں رسولؐ کی مخالفت یا ارتداد کا کوئی واقعہ ہوسکتا ہے جس کی طرف آیت میں اشارہ کیا گیا ہے (۸۹) طائف سے واپسی کے وقت نخلہ کے مقام پر رسولؐ کو جو تجربہ ہوا (۹۰) اس کے بارے میں واٹ کا خیال ہے کہ رسول اللہؐ انسانی معاشروں کے بارے میں بے اعتمادی کے شکار ہو گئے تھے۔ (۹۱) ام المومنین حضرت سودہ بنت زمعہؓ کے بارے میں واٹ لکھتا ہے کہ محمدؐ کے ساتھ ان کے تعلقات خادم اور مخدوم جیسے تھے۔ (۹۲) واٹ کا ایک مفروضہ یہ بھی ہے کہ شروع میں رسول اللہؐ نے مہاجرین حبشہ کو مدینہ واپس بلا لیا مقصد یہ تھا کہ اس چھوٹے سے گروہ کے بل پر مدینہ میں اپنی مرکزی پوزیشن کو طاقتور بنایا جائے۔(۹۳)

واٹ کے نزدیک شیطانی فقروں (قصہ غرانیق علیٰ) کی اہمیت قابل لحاظ ہے۔ یہ مسلمانوں یا غیر مسلمانوں کی طرف سے گھڑا ہوا واقعہ نہیں ہے۔ محمدؐ نے بعد میں یہ اعلان کیا کہ ان آیتوں کو قرآن کا حصہ نہ سمجھا جائے۔ شیطانی فقروں اور چند معبودوں کی نشاندہی کا مطلب یہ تھا کہ مکہ کے گردو پیش عبادت خانوں میں جمع ہونا پسندیدہ بات ہے۔ جو آیتیں ان مقامات پر پوجا کو ناپسندیدہ قرار دیتی ہیں وہ کعبہ میں پوجا کو حرام نہیں ٹھہراتیں۔ محمدؐ دراصل مدینہ، طائف اور قبائلی علاقوں میں اپنے حلیفوں کی تعداد بڑھانا اور قریش کے لیڈروں کے اثرات گھٹانا چاہتے تھے۔ مذکورہ عبادت خانوں کا ذکر اس بات کی دلیل ہے کہ محمدؐ اب کچھ کچھ

روشن خیال ہونے لگے تھے۔ ان کا نقطہ نظر وسیع ہونے لگا تھا۔ شیطانی فقروں کو بعد میں منسوخ کرنے کی وجہ یہ تھی کہ قریش کے سرداروں اور محمدؐ کے درمیان حالات کو بہتر بنانے کی کوشش ناکام ہورہی تھی۔ محمدؐ کو جب یہ احساس ہوا کہ یہ مفاہمت تباہ کن ہوگی تو انھوں نے شرک سے دست برداری کا ایسے سخت الفاظ میں اعلان کردیا کہ مفاہمت کے سبھی راستے بند ہوگئے۔ (۹۴)

واٹ نے ان اصولوں کی بھی خلاف ورزی کی ہے جن کی پابندی کرنے کا اس نے مقدمہ میں وعدہ کیا تھا۔ اس نے وعدہ کیا تھا کہ قرآن کے بارے میں ''ارشاد باری ہے'' یا ''محمدؐ کہتے ہیں'' کے الفاظ کی بجائے ''قرآن کہتا'' پر اکتفا کروں گا' مگر اس نے اس جگہ ایسے صیغے استعمال کیے ہیں جن سے یہ معلوم ہو کہ محمدؐ حالات اور تقاضوں کے مطابق قرآن کی آیتوں کو ترتیب دے لیا کرتے تھے' واٹ کی یہ عبارتیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ محمدؐ نے یہ اعلان کیا کہ ان آیتوں کو قرآن کا حصہ نہ سمجھا جائے اور اس کے برعکس مفہوم رکھنے والی آیتیں پڑھی جائیں۔

۲۔ محمدؐ کے لیے قرآن میں لات' مناۃ' عزیٰ کا ذکر کرنا ضروری تھا۔

۳۔ شیطانی فقروں میں عبادت خانوں کا تذکرہ اس بات کی دلیل ہے کہ محمدؐ کا نقطہ نظر اب وسیع ہونے لگا تھا۔

غرانیق کے واقعہ کو ابن سعد' طبری اور چند مفسرین نے نقل کیا ہے' مگر ابن کثیر کے مطابق اس قسم کی تمام روایتیں مرسل ہیں' مرفوع اور سند کے لحاظ سے ایک بھی روایت صحیح نہیں ہے۔ (۹۵) لیکن واٹ کو ان کی صحت پر اصرار ہے بلکہ اس کے نزدیک جو آیتیں توحید کی دعوت دیتی ہیں اور شرک سے دور رہنے کی تائید کرتی ہیں (جیسے یہ آیت: ''قل اندعو من دون الله ما لاینفعنا ولایضرنا و نرد علی اعقابنا بعد اذ هدانا الله'' (انعام:۷۱)
آپؐ کہہ دیں کہ ہم خدا کے سوا ایسے کو پکاریں جو ہمیں نفع یا نقصان نہ پہنچا سکتا ہو' اور ہم خدا کی ہدایت ملنے کے بعد روگردانی کرلیں'' (۹۶) ان سے معلوم ہوتا تھا کہ ایک زمانہ تک محمدؐ

مفاہمت کی بابت سوچتے رہے۔ (۹۷) اس قسم کے مفروضات اور نتائج سے ہم زیادہ بحث نہیں کریں گے کیونکہ ان کا تعلق استشراق اور قرآن سے زیادہ ہے۔

غار حرا میں پہلی وحی کے موقع پر فرشتہ کے ''اقرأ'' کے جواب میں آپؐ نے جو فرمایا اس کے لیے ما أقرأ' ماذا أقرأ اور ما أنا بقاری کے الفاظ آتے ہیں۔ واٹ اس جگہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ رسولؐ پڑھنا لکھنا جانتے تھے۔ حالانکہ ماذا أقرأ ایک شاذ روایت ہے۔ اس کے برعکس بخاری میں ما انا بقاری کی صراحت موجود ہے۔ (۹۸)

واٹ کا ایک مفروضہ یہ بھی ہے کہ محمدؐ نے اہل کتاب سے اکتساب علم کیا تھا۔ ام المومنین حضرت خدیجہؓ نے ورقہ بن نوفل کے بہت سے اثرات قبول کیے' اور اس بات کا بھی امکان ہے کہ محمدؐ نے ان کے بہت سے خیالات قبول کیے ہوں۔ (۹۹) واٹ کا کہنا ہے کہ ورقہ نے جس طرح محمدؐ کی حوصلہ افزائی کی وہ اہمیت کا حامل ہے ''ناموس'' کے لفظ کے ساتھ منقول فقرہ بھی صحیح ہے' یہ دراصل یونانی لفظ Nomos ہے جس سے مراد شریعت یا کتب مقدسہ ہیں۔ محمدؐ نے ورقہ سے جو کچھ سنا اس سے انھیں خیال پیدا ہوا وہ ایک نئی امت کے بانی اور صاحبِ شریعت ہیں۔ مگر چونکہ وہ اپنے مزاج کی وجہ سے تذبذب کے شکار تھے' اسی لیے اپنے تجربات کی روشنی میں کوئی بڑا تعمیری قدم اٹھانے سے پہلے ورقہ کی حوصلہ افزائی کی ضرورت تھی۔ ان کے اندرونی انقلاب میں اس حوصلہ افزائی کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ (۱۰۰) یہ فرض کر لینا بہتر ہوگا کہ محمدؐ نے شروع ہی میں ورقہ سے تعلقات استوار کر لیے تھے' اور ان سے بہت سی باتیں سیکھ چکے تھے۔ (۱۰۱)

اس قسم کی ذہنی اختراعات اور خیال آرائیوں کی تردید کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہ ایسے مزعومات ہیں جن کی تائید میں ایک بھی تاریخی روایت پیش نہیں کی جاسکتی۔ مستشرقین کی یہ عام روش رہی ہے کہ کسی طرح اہل کتاب سے اکتسابِ فیض کا ثبوت فراہم کیا جائے' اگرچہ اس کے لیے بے حقیقت خیال آرائیوں کا سہارا لینا پڑے۔ قرآن اور دوسرے آسمانی صحیفوں کا سرچشمہ ایک ہی ہے یعنی وحی اور توحید سارے نبیوں کی دعوت کا خلاصہ رہی

ہے' قرآن اور سابق صحیفوں میں اگر مشابہت موجود ہے تو اسی نوعیت کی ہے۔ قرآن نے اپنی بہت سی آیتوں میں تورات اور انجیل کی تحریفات کی صراحت کی ہے اور اس حقیقت کی نشاندہی کی ہے کہ ان کتابوں میں توحید کا پیغام انسانی آلائشوں سے محفوظ نہ رہ سکا۔ (۱۰۲)

واٹ نے خود اپنے ہم مشرب مستشرقین پر یہ گرفت کی ہے کہ ضرورت سے زیادہ اپنے تنقیدی ذوق کا سہارا لیتے ہیں اور ایسے اصول مقرر کرنا چاہتے ہیں جو غیر علمی انداز کے شکوک اور ذاتی رجحانات کو فروغ دے۔ واٹ اپنے آپ کو ان غلطیوں سے دور رکھنا چاہتا ہے (۱۰۳) اس نے لامانس پر سخت تنقید اسی لیے کی ہے کہ وہ ذاتی رجحانات اور مفروضوں پر ساری عمارت کھڑی کر دیتا ہے۔ واٹ نے لامانس کے انداز کو ''مصادر سے کھلواڑ کرنے'' سے تعبیر کیا ہے۔ ایک جگہ اس نے یہ تک لکھ دیا ہے کہ لامانس کا یہ خیال شر انگیز اور بے بنیاد ہے کہ مکہ کی طاقت حبشی غلاموں کی ایک فوج پر قائم تھی۔ نولدکے نے جب لامانس کی تحقیقات پر اپنے خیالات کا اظہار اپنی کتاب Die Tradition Uber das leben Muhammeds میں کیا تو واٹ نے یہ تبصرہ کیا کہ لامانس کے بہت سے غلو پسند خیالات میں ترمیم ہونی چاہیے۔ واٹ نے اطالوی مستشرق کیتانی پر بھی تنقید کی ہے کہ وہ ضرورت سے زیادہ شک کا رجحان رکھتا ہے۔ واٹ کے نزدیک یہ نقطہ نظر بھی انتہاء پسندانہ ہے کہ مکی دور کے سارے واقعات مشکوک یا غیر ثابت شدہ ہیں جس کا سب سے بڑا نمائندہ لامانس ہے۔ مگر پیچیدگی یہ ہے کہ واٹ خود ان غلطیوں کا شکار ہو جاتا ہے' چنانچہ اس کے خیال میں انساب کے بارے میں ابن سعد کی روایتیں من گھڑت افسانے میں۔ اس کا استدلال یوں ہے کہ ہم آپ تو ایک دو پیڑھیوں سے زیادہ اپنے آباء واجداد کے نام تک سے واقف نہیں ہوتے' پھر عربوں کو اپنے انساب کی ایسی کیا ضرورت تھی؟ شاید واٹ کو جان وان کے اس واقعہ کا علم نہ تھا' اس کی ملاقات ایک ایسے بچے سے ہوئی جس کو پندرہ پشت تک اپنے اجداد کے نام ازبر تھے۔ یہی نہیں بلکہ مکہ میں مسلمانوں کو جس طرح ستایا گیا اس کے بارہ میں واٹ کا خیال ہے کہ سابق مورخین نے اس تاریخی مواد کا ذہانت کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ ان کے علاوہ بہت سے

مقامات میں واٹ کے مبالغہ آمیز شک کا اظہار ہوتا ہے جو مقدمہ میں بیان کیے گئے اس کے اصول تحقیق کے منافی ہے۔

۴۔ محمد ایٹ مکہ: سیرت کو عصری عقلیت پسندانہ تناظر میں دیکھنے کی کوشش

مستشرقین کے طریقہ کار میں ایک یہ بات مشترک نظر آتی ہے کہ وہ سیرت اور اسلامی تاریخ کا مطالعہ غلو پسند عقلی تناظر میں کرتے ہیں جس کے اجزائے ترکیبی میں لادینیت' مادہ پرستی' حسیت پر انحصار اور روحانیت سے بیزاری شامل ہیں۔ حالانکہ علمی اور معروضی تحقیقات میں زمان ومکان کے عوامل کا لحاظ رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ یہ زمانی اور ماحولیاتی عناصر اپنے انداز میں قطعیت نہیں رکھتے۔ کسی خاص زمانہ کے حالات اور واقعات کو سمجھنے کے لیے ان سے مدد لینا تو درست ہوتا ہے' مگر کسی دوسرے زمانہ کے حالات کو ان ہی کی روشنی میں سمجھا نہیں جا سکتا۔ مگر المیہ یہ ہے کہ بیسویں صدی تک کے مستشرقین اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں اور بیسویں صدی کے عقلیت پسندانہ انداز ہی کی روشنی میں سیرت اور تاریخ کے واقعات کو سمجھنے اور ان کا تجزیہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ اس پر بھی بس نہیں کرتے بلکہ ان عقلیت پسندانہ اصولوں سے ''پیشگی فیصلہ'' بھی جڑا رہتا ہے' اور تاریخ اور سیرت میں ان کے ثبوت کے لیے دلیلیں تلاش کی جاتی ہیں۔

منٹگمری واٹ اگر تاریخ کے تجزیہ میں جامد اعتقادیت (پیشگی فیصلہ) کا منکر بھی ہے تو بہر حال وہ ان امور سے اپنے آپ کو محفوظ نہ رکھ سکا جن سے مغربی عقلیت پسندی کا ڈھانچہ تشکیل پاتا ہے۔ واٹ نے کتاب کے مقدمہ میں یہ اعلان کر دیا تھا کہ اسلام اور مسیحیت کے درمیان اختلافی مسائل میں وہ غیر جانبداری کو ملحوظ رکھے گا' اور تاریخ اسلام کے بارے میں مادہ پرستانہ نقطہ نظر اپنانے سے گریز کرے گا۔ اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ مغرب کے علم اور اسلام کے عقیدہ کے درمیان بڑا تفاوت موجود ہے۔ مغربی علماء کے کچھ خیالات اگر مسلمانوں کے لیے قابل فہم نہیں ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ علمی اصولوں کو برتنے میں وہ مخلص اور سنجیدہ نہیں رہے۔ تاریخی نقطہ نظر سے بھی ان کے خیالات میں نظر ثانی کرنے کی ضرورت ہے۔

ان تمام دعوؤں کے باوجود سیرت کے مطالعہ میں واٹ ان عیوب سے اپنے دامن کو نہ بچا سکا جو بالعموم مستشرقین کی تحقیقات میں ہی پائے جاتے ہیں۔ اس نے تاریخ کو بھی اسی عقلیت پسندی کے تناظر میں دیکھنے کی کوشش کی ہے' اگرچہ اس نے اس سے گریز کرنے کا وعدہ کیا تھا۔ چنانچہ اس کے نزدیک قرآن کے تاریخی بیانات برمحل نہیں ہیں۔ وہ ان نتائج میں بھی شبہ پیدا کرنا چاہتا ہے جو قرآن اخذ کرتا ہے۔ واٹ ایک جگہ لکھتا ہے کہ: ''کسی وقت یہ خیال کیا جاتا تھا کہ مکی دور کو سمجھنے کے لیے قرآن کو ایک اہم ماخذ کی حیثیت حاصل ہے۔ بلاشبہ اس زمانہ کے لیے قرآن ایک معاصر ماخذ ہے۔ لیکن اس کا انداز جانبدارانہ ہے۔ اس کے مختلف حصوں کے درمیان زمانی تسلسل کو دکھانا دشوار ہے' نیز اس سے جو نتائج برآمد ہوں گے ان کے گرد شک منڈلا رہا ہوگا۔ قرآن ہمارے سامنے ایسی کوئی چیز پیش نہیں کرتا جو مکی دور میں محمدؐ اور مسلمانوں کی زندگی کا مکمل خاکہ تیار کر سکے۔ مغرب کے سیرت نگار اس خامی کو تسلیم کرتے ہیں جو مکی دور میں سیرت پیش کرتی ہے۔ بہتر یہ ہے کہ اس عہد کی تاریخ کو سمجھنے کے لیے قرآن کے ساتھ ابتدائی احادیث کو بھی پیش نظر رکھا جائے۔ مکہ اور اس کے اطراف میں پیدا ہونے والی تبدیلیوں کے فکری پہلوؤں سے قرآن ہمیں باخبر کرتا ہے۔ ایک موزوں خاکہ تیار کرنے اور خود فکری پہلوؤں کو سمجھنے کے لیے سماجی' معاشی اور سیاسی پہلوؤں پر توجہ دینا ضروری ہے۔

واٹ سے ہمارا مطالبہ یہ نہیں ہے کہ وہ قرآن کو وحی الٰہی سمجھے' مگر کیا ''معروضیت پسندانہ علمی اصولوں'' کا یہی تقاضا ہے کہ قرآن کے بارے میں یہ فیصلہ صادر کیا جائے کہ اس کے بیانات جانبدارانہ اور بے محل ہیں اور اس کے اخذ کردہ نتائج مشکوک ہیں؟ لطف کی بات تو یہ ہے کہ پوری کتاب میں واٹ ایک بھی ایسی مثال پیش نہیں کرتا جس سے قرآن کا جانبدارانہ اور بے محل ہونا ثابت ہو سکے۔

واٹ اگرچہ کہتا ہے کہ مکی دور کی تاریخ کو سمجھنے کے لیے قرآن کے ساتھ احادیث پر بھی نظر رکھنی چاہیے' اس حقیقت کو سبھی تسلیم کرتے ہیں' مگر یہ شخص فوراً ہی حجیت حدیث میں شک

کرتے ہوئے اس کے برعکس رویہ اپنا لیتا ہے۔ چنانچہ اس نے ایک جگہ لکھا ہے: ''غالباً اکثر موقعوں پر یہ احساس ہوگا کہ علمی طور پر میں نے حدیث سے ان لوگوں کے مقابلہ میں کم ہی سروکار رکھا ہے' جو اس پر مجھ سے کچھ زیادہ ہی شک کرتے ہیں۔ حالانکہ مقدمہ میں وہ یہ تحریر کر چکا ہے کہ احادیث کو بالعموم قبول کر لینا چاہیے اور جن امور میں شک پایا جائے اس کو امکانی حد تک دور کرنے کی کوشش کی جائے اور ان ہی صورتوں میں احادیث کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا جائے جب داخلی تضاد موجود ہو۔

بیشتر مغربی فضلا کی طرح منٹگمری واٹ بھی مذاہب کے تاریخی ارتقا کا قائل ہے۔ اس نظریہ کے مطابق مذہب اپنے ہی زمانہ کے تقاضوں کی پیداوار ہوتا ہے۔ تاریخ کے ہر دور میں نبی یا رسول وقت کے تقاضوں کو مدنظر رکھتا ہے۔ چنانچہ واٹ کے نزدیک محمدؐ مکی دور میں دعوت اسلامی کی عالمگیری سے بے خبر تھے۔ آپؐ کو یہ بھی معلوم نہیں تھا کہ یہ پیغام سارے عربوں کے لیے ہے۔ تاریخی حالات اور تقاضوں سے آپؐ کے پیغام میں وسعت اور عمومیت پیدا ہوتی گئی۔ واٹ نے ارتقائے ادیان کی روشنی میں قصہ ''غرانیق علیٰ'' پر یوں تبصرہ کیا ہے:

''مسلمان فقہاء چونکہ ارتقاء کے نظریہ سے ناواقف تھے اسی لیے وہ سمجھتے تھے کہ محمدؐ اسلامی عقیدہ کے پورے مفہوم سے شروع ہی سے باخبر تھے۔ وہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے تھے کہ محمدؐ نے شیطانی فقروں کو ابتدا میں اسلامی عقیدہ کے خلاف نہیں سمجھا تھا۔ ورنہ دراصل محمدؐ کا عقیدۂ توحید ان کے تعلیم یافتہ معاصرین کے عقیدۂ توحید میں ہی کی طرح غیر واضح تھا۔ انھیں اس وقت تک خیال نہیں آیا کہ ان مخلوقات کو تسلیم کرنا توحید کے منافی ہوگا۔ اس وقت وہ لات' مناۃ اور عزّیٰ کو خدا سے کمتر مگر آسمانی مخلوق سمجھتے تھے جس طرح کہ مسیحیت اور یہودیت میں فرشتوں کے وجود کو تسلیم کیا گیا ہے۔ قرآن نے مکی دور کے آخر میں ان کا تذکرہ ''جن'' سے کیا' لیکن مدنی دور میں ان کو بے حقیقت ٹھہرایا۔ مگر یہ سب کچھ ہوا تو پھر یہ ضروری نہیں رہ جاتا کہ ہم شیطانی فقروں کا کوئی دوسرا سبب دریافت کرنے کی کوشش کریں۔ کیونکہ یہ واقعہ توحید سے شعوری طور پر علیحدگی کو ثابت نہیں کرتا' بلکہ اس سے ان نظریات کو ترجیح نہیں ہوتی ہے جن

کا محمدؐ ہمیشہ دفاع کرتے رہے۔

واٹ نے مذہب کے بارے میں مغرب کے غلط تصور کی روشنی میں سیرت کا جس طرح مطالعہ کیا ہے اس سے غلط تجربات اور غلط نتائج کی خاصی تعداد اس کے مطالعہ میں ہمیں نظر آتی ہے، اگرچہ اپنے رنگ اور آہنگ میں اس کا تجزیہ اور نتائج عام مستشرقین کی روش سے مختلف ہیں۔ واٹ لکھتا ہے کہ محمد کو نزول وحی کا جیسا بھی تجربہ ہوا انھیں شروع میں یہ خیال ہونے لگا کہ ان پر جو کچھ الہام ہو رہا ہے وہ وحی الٰہی ہے۔ ان کی دعوت میں یقین کی کیفیت شروع ہی سے پیدا ہوگئی تھی۔ ایک مؤرخ کو یہ مان لینا چاہیے کہ ان کے پاس بیرونی سرچشمہ سے وحی آتی تھی اور یہ بات بھی کہ وحی کی آمد سے پہلے ممکن ہے انھوں نے کچھ لوگوں سے ان واقعات کا ایک حصہ سن رکھا ہو جن کا قرآن میں ذکر کیا گیا ہے، تب یہ مسئلہ ماہرین فقہ کے سپرد کر دینا چاہیے جو کسی طرح ان دو باتوں میں تطبیق پیدا کریں گے۔ **یسئلونك عن الساعة ایان مرسها** میں جب آپ سے قیامت کے بارے پوچھا گیا تو اس میں اس کے جواب میں شک کی علامتیں ملتی ہیں۔ قرآن اس سوال کو رد کر دیتا ہے یا جواب دینے سے پہلوتہی کرتا ہے، کیونکہ اس کا جواب محمدؐ کے لیے پریشان کن ہوسکتا تھا۔ ان سے سوال کرنے کا مقصد بھی یہی تھا۔ محمدؐ نے طائف سے واپسی کے بعد دیہات کے قبائل کو اسلام کی دعوت دینا شروع کر دیا، اس سرگرمی کے پیچھے تمام عربوں کو متحد کرنے کا خیال کارفرما تھا۔

ایک جگہ واٹ رسول اللہؐ کے بارے میں تاثر دلانا چاہتا ہے کہ آپؐ دین اور سیاست کے فرق سے ناواقف تھے، آپ کو یہ خبر نہ تھی کہ یہ دعوت لازمی طور پر قیادت کے مرکز تک پہنچاتی ہے۔ واٹ کا خیال ہے کہ مکہ کی اقتصادیات میں سود چونکہ ایک اہم ستون تھا اس لیے قرآن نے اس کی ممانعت میں تاخیر سے کام لیا۔ دولت کے بارے میں قریش کے نقطۂ نظر پر شروع ہی سے قرآن نے نکتہ چینی شروع کر دی تھی، سردارانِ مکہ کی دوربین نگاہوں نے قرآن کی تعلیمات اور موجودہ تجارتی سرمایہ کے درمیان پائے جانے والے تناقض کو دیکھ لیا تھا۔ اسی لیے ہجرت پر ایک طویل عرصہ گزر جانے کے بعد سود کی ممانعت کی گئی واٹ کے نزدیک

ہجرت کے وقت اسلام اپنے اہم خطوط کار سے ہٹ چکا تھا۔ ابھی تک نمازوں اور دوسری عبادتوں کی حد بندی نہیں ہو پائی تھی۔ روزے، زکوٰۃ، حج اور جہاد کا ابھی کامل ظہور نہیں ہوا تھا، مگر اس کے باوجود خدا، آخرت، جنت، دوزخ کے بنیادی افکار پوری طرح واضح تھے۔ کیا اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے میں حق بجانب نہ ہوں گے کہ واٹ جیسا مستشرق بھی عقائد اور قانون سے واقف نہیں ہے؟ مکی دور میں سارا زور عقائد کی تشکیل پر دیا گیا ہے دوسرے دور میں عقائد کے استحکام کے ساتھ قانون سازی پر توجہ دی گئی۔ دوسرے دور میں جو کچھ ہوا وہ اسلام کے خطوط کار سے انحراف نہیں بلکہ تنظیم عمل میں بتدریج ترجیحات سے تعلق رکھتا ہے۔ واٹ اگر اس طرح کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھتا تو ہم اس پر مطلب پرستی کا الزام لگا سکتے ہیں۔

کارل مارکس اور فریڈرک انیجلز نے انسانی تاریخ کی تشریح معاشی عوامل سے کی اور مذہب، اخلاقیات اور جمالیات کو ان ہی عوامل کا نتیجہ قرار دیا۔ مستشرقین اس نظریہ کو قبول کرنے میں احتیاط سے کام لیتے ہیں۔ کیونکہ نئی تحقیقات کے نتیجہ میں یہ تسلیم کیا جانے لگا ہے کہ تاریخ کے ارتقاء میں معاشی عوامل کے علاوہ دوسرے محرکات بھی کارفرما ہوتے ہیں۔ مستشرقین کو اس حقیقت کا زیادہ احساس اسلامی تاریخ کے مطالعہ سے ہوا۔ واٹ کا بھی یہی خیال ہے کہ تاریخ پر اجتماعی عوامل کے اثرات ضرور پڑتے ہیں مگر تاریخی ارتقاء اور تبدیلی کا سبب ان ہی کو نہیں ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ اس سطح پر واٹ اگرچہ محتاط رویہ اپناتا ہے مگر اس کے انداز تحقیق اور اصل کارکردگی سے پتہ چلتا ہے کہ اقتصادی پہلو کو وہ اہمیت ہی نہیں، بلکہ بنیادی حیثیت کا حامل قرار دیتا ہے۔ چنانچہ مکی دور میں لوگوں کے قبول اسلام کا تجزیہ اس نے طبقاتی کشمکش کی روشنی میں کیا ہے۔ اس کے مطابق ''اسلام نے مجموعی طور پر نچلے طبقے کے لوگوں سے مدد نہیں لی بلکہ ان لوگوں سے طاقت حاصل کی جو درمیانی طبقہ سے تعلق رکھتے تھے اور جنھیں اونچے طبقہ اور اپنے درمیان نمایاں فرق کا مجموعی احساس تھا، چنانچہ جاگیرداروں اور تنگ دستوں (بورژوا اور پرولتاریوں!) کے درمیان کشمکش پیدا نہ ہو کر ان لوگوں کے درمیان شروع ہوئی جو ان سے حیثیت میں کچھ ہی کم تھے۔ دوسری جگہ خود واٹ کی زبانی اس حقیقت کا

بیان سن لیجیے کہ اسلام لانے والوں میں ایسے بہت سے نوجوان بھی تھے جو بہترین خانوادوں سے تعلق رکھتے تھے۔ خالد بن سعید اس گروہ کا بہترین نمونہ ہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سے لوگ ہیں۔ یہ لوگ طاقت ور خاندانوں اور مشہور قبیلوں سے نکل کر آرہے تھے' مکہ کے ارباب اقتدار سے ان کے گہرے تعلقات تھے اور وہ لوگ محمد کی دشمنی میں پیش پیش تھے۔ اس حقیقت کی طرف اشارہ کردینا بھی ضروری ہے کہ جنگ بدر میں ایسی بھی مثالیں دیکھنے کو ملیں کہ بیٹا باپ کے خلاف' بھائی بھائی کے خلاف اور چچا بھتیجے کے خلاف صف آراء ہیں۔

واٹ کے نزدیک حضرت عمر بن الخطابؓ کا اسلام لانا بھی اس وجہ سے تھا کہ ان کا قبیلہ زوال اور افراتفری سے دو چار تھا۔ اسلام لاکر وہ اپنے قبیلہ کو بلندی تک پہنچانا چاہتے تھے۔ گویا ان کا قبول اسلام مفاد پرستی کے پیش نظر تھا۔ واٹ کا یہی انداز شعب ابی طالب میں مسلمانوں کی نمائندگی کے تجزیہ میں نظر آتا ہے۔ اس نے اس کی ناکامی کے اسباب کو اقتصادی پس منظر میں دیکھنے کی کوشش کی ہے واٹ نے اس سے پہلے ایک جگہ لامانس پر تنقید کرتے ہوئے لکھا تھا کہ وہ ضرورت سے زیادہ غلو سے کام لیتا ہے۔ اب اسے کیا کہیں کہ خود واٹ ایک جگہ لامانس کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ رسولؐ نے اقتصادی مفادات کو دعوت اسلام کے حامیوں کی جستجو میں قربان کردیا تھا۔ محمدؐ نے جن لوگوں سے تعلقات استوار کیے تھے' جیسے عبد یالیل' وہ قبیلہ عمر بن عمیر سے تعلق رکھتے تھے جو قریش کے حلیف قبائل میں سے تھا۔ غالباً بنی مخزوم کے مالی غلبہ سے آزادی کا لالچ دے کر محمد کو یہ توقع ہوئی کہ ان کو اپنی طرف مائل کیا جاسکتا ہے ایک جگہ واٹ ظہور اسلام کو ''بدوی معاشیات سے تجارتی معاشیات'' کی طرف منتقلی قرار دیتا ہے۔ مگر اس سے پہلے وہ اس حقیقت پر زور دے چکا ہے کہ تمام باتوں کی طرح اس زمانہ کی بے چینیاں خالص مذہبی نوعیت کی تھیں۔ پھر وہ یہ سوال اٹھاتا ہے کہ کیا ان دو نظریوں کو یکجا کیا جاسکتا ہے۔ ایک دوسری تطبیق بھی اس کو ممکن نظر آتی ہے۔

منٹگمری واٹ اگرچہ یہ سمجھتا ہے کہ مادہ پرستانہ نقطہ نظر سے اگر سیرت اور اسلامی تاریخ کا تجزیہ کیا جائے تو اس سے برآمد ہونے والے نتائج تضادات کا مجموعہ ہوں گے۔ قارئین کو

احساس ہوگا کہ واٹ خود بھی اس کے بھنور میں پھنسا ہوا نظر آتا ہے۔ مگر اس مادہ پرستانہ نقطہ نظر کے بارے میں اس کے خیالات واضح ہیں۔ اس کے بقول: ''کمزور اور ناتواں لوگوں نے زیادہ تر اپنے اندرونی اور بیرونی اضطراب کی بنا پر اسلام قبول کیا تھا۔ ایسے لوگ سیاسی اور معاشی مفادات سے زیادہ متاثر نہیں ہوئے۔۔۔۔ یہ کوئی تعجب خیز بات نہیں اگر کچھ لوگوں نے سیاسی اور معاشی پہلوؤں کے پیش نظر اسلام قبول کیا ہو۔ مگر ایسے لوگوں کی تعداد کچھ زیادہ معلوم نہیں ہوتی۔''

۵۔ عمومی تبصرہ

مستشرقین کی تحقیقات کا علمی جائزہ لینے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ان کا مطالعہ سیرت کے معیار پر پورا نہیں اترتا۔ اپنے خاص نظریاتی پس منظر کی وجہ سے ان کے لیے سیرت کی روح اور اجزائے ترکیبی کو سمجھنا ممکن بھی نہ تھا۔ اسی لیے وہ قارئین کے سامنے سیرت کا صحیح خاکہ پیش نہ کر سکے۔

یہ بھی حقیقت ہے کہ سارے مستشرقین ایک ہی طرح کے نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر خود منٹگمری واٹ اور ولہاؤزن میں بڑا فرق موجود ہے۔ واٹ کا انداز بڑی حد تک ہمدردانہ اور علمی رنگ کا حامل ہے' جبکہ ولہاؤزن کو بحث ونظر کے سنجیدہ اصولوں سے کوئی دلچسپی نہیں۔ بہرحال ان دونوں کے انداز کا یہ فرق صرف کیفیت کا ہے۔ ورنہ استشراق کی عمومی روح دونوں میں ملتی ہے۔ دوسرے مستشرقین کے مقابلہ میں واٹ غیر جانبداری برتنے کی زیادہ کوشش کرتا ہے۔ فرانسیسی مستشرق میکسم روڈنسن کے الفاظ میں: ''یہ بڑی نادر بات ہے۔ ایک فاضل صرف تحقیقی مواد ہی اکٹھا نہیں کرتا' بلکہ نئے نئے سوالات بھی اٹھاتا ہے' اور علمی انداز سے ان کا جواب دیتا ہے۔ سچائی کے معاملہ میں حیلہ گری سے کام لینے کے بجائے علمی دیانتداری کا ثبوت دیتا ہے۔ کشادہ خیالی' علمی انداز اور سچائی کی تلاش میں مہارت کی بدولت اس کی کتاب پیغمبر اسلام کے بارے میں تحقیقی کاموں کے لیے ایک شاہکار نمونہ بن گئی ہے۔''

اس کتاب کے مطالعہ کے دوران قاری کو بہت تکنیکی خامیاں ملتی ہیں جیسے شک وشبہ کی

فضا تیار کرنا' بعض مسلمہ حقیقتوں اور تاریخی سچائیوں کے بارے میں شکوک کی تخم ریزی کرنا' سیرت نبوی اور تاریخ اسلام کی روح کو اصل ماحول سے الگ کر کے معاصر عقلی تناظر میں سمجھنے کی کوشش کرنا' وغیرہ۔

اس مطالعہ میں ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ غیر جانبداری' معروضیت پسندی اور وسعت مطالعہ کے پہلو سے کوئی بھی مستشرق سیرت نبوی پر معیاری تحقیق پیش نہیں کر سکتا۔ سیرت کے حقیقی تانے بانے اور مزاج سے ناواقفیت اور مادہ پرستانہ نظریاتی پس منظر کی وجہ سے مستشرقین سیرت کا صحیح تجزیہ نہیں کر سکتے۔ ان کی تحقیقات سے سیرت کی روح مجروح ہوتی ہے۔ ان مستشرقین کے شعور یا تحت الشعور میں اسلام دشمنی اور سیرت طیبہ کے تئیں عناد ہمیشہ کارفرما ہوتا ہے۔

حوالہ جات وحواشی

۱۔مثال کے طور پر دیکھئے واٹ کی کتاب ''محمد ایٹ مکہ''

Montgomery Watt Mohammed at Mecca

عربی ترجمہ از شعبان برکات، مطبوعہ المکتبۃ العصریہ بیروت، ص:۱۶۶۔۱۷۸، ۱۸۳۔۱۸۹، ۲۲۳۔۲۲۵

۲۔ایضاً، ص ۵۔٦

۳۔ایضاً، پشت پر ناشر کی طرف سے۔

۴۔اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو راقم کی کتاب ''فصول فی المنہج والتحلیل'' فصل تداول السلطۃ فی العصر الاموی، مطبوعہ المکتبۃ الاسلامی، بیروت، ۱۹۸۰ء

۵تا۱۵۔محمد البہی:الفکر الاسلامی الحدیث وصلتہ بالاستعمار الغربی، ص ۵۰۷۔۵۲۱(مطبوعہ دار العلم للملایین، ۱۹۶۵ء) عمر فروخ اور مصطفیٰ خالدی:التبشیر و الاستعمار فی البلاد العربیۃ، توفیق الحکیم: تحت شمس الفکر، ص۱۸، مجلۃ الابلاغ، کویت، شمارہ ۸۵، ص ۱۲، مجلۃ البعث الاسلامی، ندوۃ العلماء لکھنؤ، جلد ۹، شمارہ ۸

۱۶۔جواد علی:تاریخ العرب قبل الاسلام، مطبوعہ بغداد، ۱۹۱۶ء، ۱:۸۔۱۷ اور حواشی

۱۷۔حیاۃ محمد، ترجمہ عادل زعیتر، القاہرہ، ۱۹۳۹ء، مقدمہ ۸۔۱۱

۱۸۔جواد علی، حوالہ سابق، ۱:۸۔۱۷ اور حواشی

۱۹۔ولفنسن: تاریخ الیہود فی بلاد العرب فی الجاھلیۃ وصدر الاسلام، مطبعۃ الاعتقاد القاہرہ، ۱۹۲۷ء ص ۱۳۵۔۱۳۷

۲۰۔محمد ایٹ مکہ، ص ۹۴

۲۱۔بروکلمان:تاریخ الشعوب الاسلامیۃ، ترجمہ فارس اور بعلبکی، دار العلم للملایین، ۱۹۶۸ء ص ۵۳۔۵۴

۲۲۔ولفنسن، حوالہ سابق، ص ۱۴۵۔۱۶

۲۳۔جواد علی، حوالہ سابق ۱/۸۔۱۱

۲۴۔ اے تین دینے (ناصرالدین الجزائری) اور سلمان ابراہیم الجزائری: محمد رسول اللہ، ترجمہ عبدالحلیم محمود اور محمد عبدالحلیم، القاہرہ، ۱۹۵۹ء، مقدمہ ص ۲۷۔ ۲۸، ۴۳، ۴۴

۲۵۔ جواد علی، حوالہ سابق، ۹۵/۱

۲۶۔ اے تین دینے، حوالہ سابق، مقدمہ ص ۴۳۔ ۴۴

۲۷۔ ولہاوزن، یولیوس: تاریخ الدولة العربية وسقوطها، ترجمہ محمد عبدالہادی ابوریدۃ، لجنۃ التالیف والترجمۃ و النشر، القاہرہ، ۱۹۱۸ء

۲۸۔ آرنلڈ نے قرآن کی ان آیتوں سے استشہاد کیا ہے: ۹۶:۶۹۔ ۷۰، ۲۱:۱۰۷، ۲۵:۱، ۲۴:۷، ۶۱:۹

۲۹۔ دیکھیے:

William Muir.The Caliphate. Its Rise. Decline and Fall) London.

1891(pp. 43-44

بحوالہ آرنلڈ: الدعوة الى الاسلام، ترجمہ حسن ابراہیم حسن وغیرہ، القاہرہ، ۱۹۷۱ء، ص ۴۹۔ ۵۰ (حاشیہ)

۳۰۔ آرنلڈ، حوالہ سابق، ص ۴۸

۳۱۔ ایضاً، ص ۴۸

۳۲۔ ایضاً، ص ۴۴

۳۳۔ ایضاً، ص ۵۲

۳۴۔ ایضاً، ص ۶۱۔ ۶۲، تفصیلات کے لیے دیکھیے گولڈ زیہر کی کتاب:

Muhammedanische Studien.Vol. 1

۳۵۔ جواد علی، حوالہ سابق، ۹/۱۔ ۱۱

۳۶۔ مجلہ The Muslim World سنہ ۱۹۶۳ء، بحوالہ محمد البہی: حوالہ سابق ص ۵۹۳۔ ۶۰۱

۳۷۔ ایضاً

۳۸۔ بروکلمان، حوالہ سابق، ص ۴۷

۳۹۔ ایضاً، ص ۵۲

۴۰۔ ولہاوزن، حوالہ سابق، ص ۱۵۔ ۱۶

۴۱۔ دیکھیے:

Margoliouth. Mohammed and the Rise of Islam [London 1905] pp. 262.263

۴۲۔ابن ہشام: تهذيب سيرة ابن هشام' از عبدالسلام ہارون' القاہرہ' ۱۹۶۴ء' ص ۲۱۱۔۲۱۲' واقدی : المغازی' تحقيق مارسدن جونس'

آکسفورڈ یونیورسٹی پریس' ۱۹۶۶ء' ص ۴۴۱۔۴۴۲

۴۳۔بروکلمان' حوالہ سابق' ص ۴۴

۴۴۔تاریخ العالم للمؤرخین' ۱۱/۸

۴۵۔تفصیلات کے لیے دیکھئے: عبدالعزیز الدوری ورفقاء :تفسیر التاریخ' مکتبۃ النہضہ بغداد' ص ۱۴۔۱۶

۴۶۔بندلی جوزی (۱۸۷۱۔۱۹۴۲ء) بیت المقدس کا ایک عیسائی تھا۔اس نے قازان میں سامی زبانوں اور مشرقی مطالعات میں اختصاص حاصل کیا۔معہد الرہبان میں تدریس سے وابستہ ہوا' پھر قازان یونیورسٹی سے منسلک ہوا' پھر باؤ یونیورسٹی میں پڑھایا۔ وہیں اس کا انتقال ہوا۔دیکھئے: نجیب العقیقی : المستشرقون :دارالمعارف' القاہرہ' ۱۹۶۴ء' ۹۳۱/۳

۴۷۔یہ کیسا معاہدہ تھا؟ کب سامنے آیا؟ اس کی شرطیں کیا تھیں؟ کس کتاب میں اس کا حوالہ ملتا ہے؟ یہ سارے سوالات تشنہ لب رہتے ہیں۔

۴۸۔علمی بحث ونظر کی صریح خلاف ورزی کا ایک نمونہ ہے۔

۴۹۔تاریخ الحرکات الفکریۃ فی الاسلام ص ۴۹۔۵۰

۵۰۔ایضاً ص ۵۱۔۵۲

۵۱۔ایضاً' ص ۴۴۔۴۵

۵۲۔اس سلسلہ میں دیکھئے راقم کی کتاب: دراسته فی السیرة' بیروت' ۱۹۸۱ء

۵۳۔محمد ایٹ مکہ' ص ۶۶

۵۴۔دراسة فی السیرة ص ۲۷۱۔۲۷۲ (پانچواں ایڈیشن)

۵۵۔۱/۱۰۱۔۱۰۲

۵۶۔۱۲۱/۳

۵۷۔تهذیب سیرة ابن هشام ص ۳۱۔۲۳

۵۸۔طبقات' ۷۰/۱۔۷۴

۵۹۔ بلاذری / انساب الاشراف تحقیق محمد حمید اللہ مطبوعہ معہد المخطوطات لجامعۃ الدول العربیۃ ۱۹۵۹ء/۱/۸۱۔۸۲

۶۰۔ محمد ایٹ مکہ، ص ۴۳

۶۱۔ ایضاً، ص ۴۳ء

۶۲۔ ایضاً، ص ۴۳

۶۳۔ ایضاً، ص ۴۳

۶۴۔ بخاری: تجرید ۱/۶۔۷ مطبوعۃ ۱۹۳۱ء

۶۵۔ محمد ایٹ مکہ، ص ۱۴۴

۶۶۔ ایضاً، ص ۱۴۵۔۱۴۶

۶۷۔ ایضاً، ص ۲۳۲

۶۸۔ ایضاً، ص ۲۶۷

۶۹۔ ایضاً، ص ۱۷۱

۷۰۔ ایضاً، ص ۲۳۲

۷۱۔ ایضاً، ص ۲۳۲

۷۲۔ ایضاً، ص ۲۳۲۔۲۳۳

۷۳۔ ایضاً، ص ۱۹۰۔۱۹۱

۷۴۔ ایضاً، ص ۱۹۲

۷۵۔ تفصیلات کے لیے دیکھئے: بلاذری: انساب الاشراف، ۱/۱۵۸۔۱۵۹، ۱۷۸۔۱۹۷:
دروزۃ: سیرۃ الرسول، القاہرہ ۱۹۶۵ء/۱/۲۸۳۔۲۸۴:
ابن ہشام: تھذیب سیرۃ ابن ھشام ص ۲

۷۶۔ محمد ایٹ مکہ، ص ۱۸۲۔۱۸۹

۷۷۔ ایضاً، ص ۱۶۲

۷۸۔ دیکھئے: عنکبوت: ۱۔۲۳، بروج: ۱۰، قصص: ۲۷، زمر: ۱۰، نحل: ۴۱، ۱۱۰

۷۹۔ صالح عبدالعلی: محاضرات فی تاریخ العرب، بغداد ۱۹۶۱ء/۱/۳۶۸

۸۰۔ محمد ایٹ مکہ، ص ۲۱۳۔۲۱۴

۸۱۔ انساب الاشراف، ۱/۱۱۵۔۱۱۶

۸۲۔ابن ہشام/ تہذیب‘ ص ۵۷۔۶۰

۸۳۔الطبری: تاریخ ۲/۲۳۲۔۲۳۳‘ ابن ہشام/ تہذیب‘ ص ۸۹۔۹۱‘

البلاذری: انساب الاشراف‘ ۱/ ۲۳۵۔۲۳۶‘ ابن سعد: طبقات‘ ۱/۱/۱۴۱‘

ابن الاثیر: الکامل ۲/۸۷۔۹۰

۸۴۔تہذیب‘ ص ۶۴۔۶۷‘ طبقات ۱/ ۱۳۵

۸۵۔محمد ایٹ مکہ‘ ص ۲۳۵

۸۶۔سورۃ انشقاق کی آیت نمبر ۱۲ کی طرف اشارہ ہے۔

۸۷۔محمد ایٹ مکہ‘ ص ۲۲۱

۸۸۔سورۃ احقاف کی آیتیں ۲۹۔۳۲

۸۹۔محمد ایٹ مکہ‘ ص ۲۱۷

۹۰۔ایضاً‘ ص ۲۱۷

۹۱۔ایضاً‘ ص ۱۸۱

۹۲۔ایضاً‘ ص ۱۶۶۔۱۷۲‘ ۱۷۶۔۱۷۷

۹۳۔سورۃ انعام‘ آیت ۷۱

۹۴۔محمد ایٹ مکہ‘ ص ۱۷۴۔۱۷۵

۹۵۔ایضاً‘ ص ۸۵۔۸۶

۹۶۔ایضاً‘ ص ۷۵

۹۷۔ایضاً‘ ص ۷۵

۹۸۔ایضاً‘ ص ۹۳

۹۹۔دیکھیے/ سورۃ نحل /: ۱۰۳‘ یونس /: ۳۷‘ انعام ۹۲‘ بقرۃ: ۴۱‘ ۸۹‘ ۹۱‘ ۹۷‘ ۱۰۱‘

آل عمران/ ۳‘ ۳۰‘ ۸۱‘ یوسف: ۱۱۱‘ احقاف: ۱۲۰: ۳۰‘ نساء: ۴۷‘ مائدہ: ۴۶‘ ۴۸‘

فاطر: ۳۱

۱۰۰۔محمد ایٹ مکہ‘ ص

۱۰۱۔ایضاً‘ ص

۱۰۲۔ایضاً‘ مقدمہ

۱۰۳۔ایضاً‘ ص ۹ (مقدمہ)

عقائد:

نبوت محمدیؐ کے مطالعہ میں منٹگمری واٹ کا طریقہ کار[1]

منٹگمری واٹ نے اپنی تین کتابوں میں نبوت محمدیؐ سے متعلق جن اہم سوالات کے جواب دینے کی کوشش کی ہے وہ یہ ہیں:

۱۔ کیا محمد ﷺ اپنے اس قول میں سچے تھے کہ وہ خدا کے فرستادہ ہیں؟

۲۔ کیا واقعی قرآن خدا کا کلام ہے؟

۳۔ وحی محمدی کی حقیقت کیا ہے؟

۴۔ قرآن اور محمد ﷺ کے شعور کے درمیان کس قسم کا رشتہ ہے؟

۵۔ جس ماحول میں محمد ﷺ نے زندگی گزاری اس کے اور آپ کے درمیان کیا علاقہ ہے؟

اس مقالہ کے پہلے حصے میں ان اصول ہائے تحقیق کا جائزہ لیا گیا ہے جن کی مصنف نے بزعم خود پابندی کی ہے دوسرے حصہ میں اصل اخذ کردہ نتائج پر بحث کی گئی ہے، تیسرے حصہ میں یہ بتایا گیا ہے کہ مصنف نے نظری طور پر جن اصول ہائے تحقیق پر کاربند ہونے کا دعویٰ کیا ہے اس سے عملاً ان کی خلاف ورزی ہوئی ہے۔

مزعومہ اصول تحقیق:

منٹگمری واٹ نے اپنی کتاب "Mohammed at Mecca" کے مقدمہ میں

---

[1] ڈاکٹر جعفر شیخ ادریس، معہد الابحاث العملیۃ الجامعی المعہد العالی للدعوۃ الاسلامیۃ، جامعۃ الامام محمد بن سعود الاسلامیۃ، الریاض، سعودی عرب۔

''موقف'' کے تحت یہ لکھا ہے ''یہ کتاب تین قسم کے قارئین کو مدنظر رکھتے ہوئے لکھی گئی ہے۔ پہلی قسم کے قارئین تو وہ ہیں جو مؤرخ کی حیثیت سے اس کو موضوع بحث بناتے ہیں۔ دوسری قسم میں وہ لوگ شامل ہیں جو مسلمان ہیں اور اسلام کے علمبردار ہیں۔ تیسری قسم ان لوگوں پر مشتمل ہے جو مسیحی ہیں۔ لیکن بہرحال بنیادی طور پر مؤرخین ہی کو اس کتاب میں پیش نظر رکھا گیا ہے، میں نے ان مسائل میں غیر جانبداری برتنے کی کوشش کی ہے جو مسلمانوں اور نصاریٰ کے درمیان مختلف فیہ ہیں مثال کے طور پر قرآن کے بارے میں یہ کہنے سے گریز کیا ہے کہ یہ خدا کا کلام ہے یا نہیں ہے چنانچہ میں نے قرآن کا حوالہ دیتے وقت یہ نہیں کہا ہے کہ ''اللہ کا ارشاد ہے'' ''یا محمد ﷺ فرماتے ہیں'' میں نے ایسے موقع پر ''قرآن کہتا ہے'' کے الفاظ استعمال کیے ہیں، کیونکہ میں نہیں سمجھتا کہ مادہ پرستانہ نقطۂ نظر کو اپنا کر ہی تاریخ کے ساتھ انصاف کیا جاسکتا ہے۔ میں ایک موحد ہونے کی حیثیت سے قلم اٹھاؤں گا۔'' (۱)

پھر منٹگمری واٹ اعتراف کرتا ہے کہ اس کا یہ علمی نقطۂ نظر کافی نہیں ہے۔ چنانچہ نصاریٰ کو وہ محمدؐ کے سلسلے میں دینی موقف اپنانے کی دعوت دیتا ہے، وہ کہتا ہے کہ اس کی کتاب اگرچہ اس پہلو سے ناقص ہے ''تاہم میں سمجھتا ہوں کہ یہ کتاب نصاریٰ کے لیے وہ تاریخی مواد پیش کرے گی جس کو مذہبی نقطۂ نظر کے تعین میں ملحوظ رکھنا ضروری ہے''۔ (۲)

پھر اس نے مسلم قارئین کو یقین دلایا ہے کہ تاریخی مطالعہ وتحقیق کے مغربی اصول کی پابندی کے ساتھ ساتھ اس نے اس بات کی بھی کوشش کی ہے کہ کوئی ایسی بات نہ کہی جائے جس سے اسلام کے بنیادی عقائد کی تردید لازم آئے۔ مسئلہ پر زور دیتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ اس کے نزدیک مغربی مطالعات وتحقیقات اور اسلامی عقائد کے درمیان کوئی ایسی خلیج بھی نہیں جس کو عبور کرنا ممکن نہ ہو۔ مغربی محققین کی جن نتائج تک رسائی ہوئی اگر ان میں سے کچھ نتائج مسلمانوں کے لیے ناقابل قبول ہیں تو بسا اوقات اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ یہ محققین تحقیق ومطالعہ کے ان اصولوں کی پابندی نہیں کرتے۔ چنانچہ انھوں نے جو نتائج اخذ کیے ہیں ان میں خالص تاریخ نقطہ نظر سے نظر ثانی کرنا ضروری ہے، لیکن وہ نتائج بسا اوقات صحیح بھی

تھے۔ کیونکہ اصل حقیقت اور جوہر میں کسی تبدیلی کے بغیر اسلام کے مبادی کی ازسرنو تشکیل کرنے کی گنجائش موجود ہے۔

چنانچہ اس نے اپنی ایک کتاب میں اسی بات کو دہرایا ہے۔ قرآن کو کلام اللہ یا محمدؐ کی تخلیق یا محمدؐ کی شخصیت کے توسط سے فعل الٰہی کہنے سے گریز کیا گیا ہے کیونکہ اس قسم کے مسائل کسی بھی مؤرخ کے دائرہ بحث سے خارج ہوتے ہیں۔ اس نے مسلمانوں سے مفاہمت کی یہ شکل اپنانے کی کوشش کی ہے کہ کوئی ایسی بات نہ کہی جائے جس سے ان کے بنیادی عقائد میں سے کسی عقیدہ کا انکار وتردید لازم آئے۔ اس لیے ''قرآن کہتا ہے'' کے الفاظ استعمال کیے ہیں ''محمدؐ کہتے ہیں'' کے الفاظ استعمال نہیں کیے ہیں۔ لیکن اس نے ہمیں یہ بھی بتادیا کہ کسی کلام کے بارے میں اگر اس نے یہ کہا ہو کہ یہ محمدؐ کی طرف وحی کی گئی ہے تو اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ قرآن کو کلام اللہ سمجھتا ہے۔ (۳)

اب جہاں تک یہ سوال ہے کہ علمی یا سائنٹفک طریقہ کار کو نبھانے کے لیے کیا مادہ پرستانہ نقطۂ نظر کو اپنانا بہرحال ضروری ہے تو اس نے ایک دوسری کتاب Islamic Revelation in the Modern World. (۴) میں زیادہ وضاحت کے ساتھ اس کا جواب دیا ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ علمی یا سائنٹفک نقطۂ نظر سے مقصود سائنس کے انکشافات اور کارناموں پر مبنی جدید ذہن ہے جس میں بہت سے امور میں سائنسی انداز واسالیب کو تطبیق دینے کے امکان کا نظریہ بھی شامل ہے۔ لیکن اس کے ساتھ وہ ان لوگوں کی تائید نہیں کرتا جو خالص سائنٹفک نقطۂ نظر کے انتہاء پسند تقاضوں کو تسلیم کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ سائنس انسان کو اس کے تمام پیچیدہ سوالات کے جواب فراہم کرسکتی ہے۔ واٹ کا خیال ہے کہ سائنس کے یقینی نتائج کو قبول کرلینا چاہیے۔ سائنس کے بہت سے نظریات میں سچائی کا احتمال ہے۔ زندگی کے بیشتر شعبوں میں سائنسی طریقہ کار کے تطبیق دینے کے عمل کو ہمیں صحیح سمجھنا چاہیے۔ بعض شعبوں کو مستثنیٰ بھی کرنا چاہیے، جن میں سے سب سے زیادہ اہم اقدار کا شعبہ ہے کیونکہ اگر سائنٹفک طریقہ کار ہی کو واحد طریقہ کار سمجھ لیا جائے تو اس سے کائنات کے

سلسلہ میں لادینی نقطۂ نظر سامنے آئے گا جس میں دینی واخلاقی اقدار کی گنجائش نہ ہوگی۔ (۵)

منٹگمری واٹ نے بار بار یہ کہا ہے کہ مغربی سائنٹفک انداز بحث کے رجحانات لازماً اسلام کے خلاف نہیں ہوتے۔ چنانچہ اس بات کا عین امکان ہے کہ ایک شخص اس طریقہ کار کے تقاضوں کا پابند بھی ہو اور ساتھ ہی اسلام کا خالص پیرو بھی اگر چہ اس کے قبول اسلام میں ''روایتی سادگی'' نہ ہو۔ (۶)

واٹ نے اس بات کی مزید وضاحت کردی ہے کہ تاریخی اور مؤرخانہ نقطۂ نظر سے انصاف کرنا مادی نقطۂ نظر ہی پر منحصر نہیں ہے' چنانچہ اس نے رسول ﷺ کی سیرت کے سلسلہ میں قلم اٹھایا ہے' اس کی وجہ جواز (reason d'etre) پیش کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ تقریباً نصف صدی سے مؤرخین کے رجحانات میں فرق آ گیا ہے۔ مؤرخین اب تاریخ کے پیچھے کارفرما مخفی مادی عوامل کا زیادہ ادراک کرنے لگے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بیسویں صدی میں آنے والا مؤرخ اس تحریک کی بہت سی اقتصادی' اجتماعی اور سیاسی جڑوں اور بنیادوں کے سلسلہ میں سوالات پوچھنا چاہتا ہے جس کو محمد ﷺ نے شروع کیا تھا۔ اس تحریک کے دینی اور نظریاتی (idiological) پہلوؤں کی قدر و قیمت سے وہ صرف نظر نہیں کرے گا یا اسے کم نہیں کرے گا۔ واٹ کا کہنا ہے کہ اگرچہ یہ عوامل حتمی طور پر تاریخ کی حرکت کے ذمہ دار نہیں ہوتے البتہ ان کی اہمیت اپنی جگہ باقی ہے۔ (۷)

مندرجہ بالا عبارتوں سے واضح ہو جاتا ہے کہ پروفیسر منٹگمری واٹ ایک انصاف پسند مؤرخ اور مومن باللہ کی حیثیت سے قلم اٹھانا چاہتا ہے جو اسلام اور مسیحیت کے درمیان ختلافی دینی مسائل میں غیر جانبداری کو ہر حال میں اپناتا ہے اور تاریخی حقائق کو اصل شکل میں پیش کرتا ہے۔ اس کا خیال یہ ہے کہ بحث وتحقیق میں اگر سائنٹفک انداز اپنایا جائے تو کوئی ضروری نہیں کہ اسلامی اعتقادات کے خلاف ہی نتائج برآمد ہوں۔ نیز وہ کوئی ایسی بات بھی نہیں کہے گا جس کی رو سے مسلمانوں کے بنیادی عقائد میں سے کسی کا انکار لازم آئے' اور یہ کہ وہ اگرچہ مادی عوامل کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے' لیکن انھیں تاریخ کی حرکت کے لیے حتمی طور

پر ذمہ دار نہیں سمجھتا' نیز زندگی کے سلسلہ میں اس کا نقطۂ نظر مادہ پرستانہ نہیں ہے۔ منٹگمری واٹ نے خود جن اصولوں پر کاربند ہونے کا دعویٰ کیا ہے کسی غیر مسلم سے ان سے زیادہ کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ اس نے جس طریقہ کار اور موقف کو صحیح قرار دیا ہے صرف اسی کو بیان ہی نہیں کرتا بلکہ دوسرے مستشرقین کے طریقہ کار پر تنقید بھی کرتا ہے' چنانچہ وہ لکھتا ہے: ''محمدؐ کے بارے میں اپنی کتاب "Heroes and Heroworship" میں کارلائل کے لیکچر کے بعد مغرب کو یہ معلوم ہوگیا کہ محمد ﷺ کو سچا سمجھنے کے لیے مضبوط دلائل موجود ہیں۔ چنانچہ ایسے معتقدات کی راہ میں اذیتوں کو برداشت کرنا' وہ بلند اخلاقی معیار جس کے حامل ان پر ایمان لانے والے اور انھیں پیشوا تسلیم کرنے والے تھے اور ان کے عظیم کارنامے ان کی عظمت اور استقامت کے آئینہ دار ہیں' اور یہ فرض کر لینے سے کہ محمدؐ نبوت کے جھوٹے دعویدار تھے' بہت مسائل حل ہونے کے بجائے پیچیدہ ہوجاتے ہیں اور نئے مسائل پیدا ہوجاتے ہیں۔ نیز یہ کہ محمد ﷺ کی شخصیت کا اندازہ جو لگایا جاتا ہے اس سے فروتر سطح پر بھی مغرب کی عظیم ترین تاریخی شخصیتیں نظر نہیں آتیں۔ مغربی مصنفین عام طور پر محمد ﷺ کے بارے میں ہر طرح کی غلط بیانیوں کو صحیح تسلیم کرنے کا رجحان رکھتے ہیں۔ جہاں کہیں بھی ان کے غلط کارناموں کی تشریح بظاہر قابل قبول نظر آتی ہے تو بس انھوں نے اسے حقیقتاً تسلیم کرلیا۔ اس لیے اگر محمدؐ کو تھوڑا بہت سمجھنا چاہیں تو ضروری ہوگا کہ صرف امانت داری اور مقصد کی صحت سے انھیں سمجھیں۔ اگر ہم ان غلطیوں کو دور کرنا چاہیں جو ماضی سے ہمیں ورثہ میں ملی ہیں تو ہر مسئلہ میں ہمارے لیے مناسب ہوگا کہ ان کے سچا اور مخلص ہونے کا اعتقاد رکھیں تا آنکہ قطعی دلائل کی رو سے اس کے خلاف ثابت ہوجائے۔ یہ بات ذہن نشیں کرنا چاہیے کہ قطعی دلائل کا حصول دلائل سے کہیں زیادہ مشکل ہے جو بادی النظر میں معقول نظر آتے ہیں اور وہ خصوصاً ان حالات میں مشکل ہی سے ہاتھ آتے ہیں۔ (۸)

کارکردگی اور نتائج:

اب سوال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی نبوت کے سلسلے میں منٹگمری واٹ کس حد تک

اس طریقہ کار کا پابند رہا؟ واٹ نے جن باتوں کا اعتراف کیا ہے ان کے پیش نظر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کی منطق مندرجہ ذیل طریقہ سے کارفرما ہے:

☆ میں اللہ پر ایمان رکھتا ہوں، مادہ پرست یا مشرک نہیں ہوں۔

☆ میں سمجھتا ہوں کہ محمدؐ اپنے قول میں صادق اور امین تھے۔

☆ آخر تک ان کے عقلی قویٰ صحیح وسالم رہے یعنی انھیں مرگی یا کوئی دوسرا عارضہ نہیں تھا جو انسان کے قوائے عقلی پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

☆ یہ صادق، امین اور وافر العقل محمدؐ اپنے آپ کو خدا کا رسول سمجھتے تھے۔

☆ وہ یہ کہتے ہیں کہ قرآن ایک وحی ہے جو اللہ نے ان کی طرف بھیجی ہے، اس طرح یہ ان کی اختراع یا نتیجہ فکر نہیں ہے۔

☆ کسی انسان کے سچے ہونے کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ جو کچھ کہہ رہا ہو وہ مطابق حقیقت ہو، اس بات کا عین امکان ہوتا ہے کہ وہ سچا تو ہو مگر اسے غلط فہمی ہو رہی ہے۔

☆ چنانچہ محمدؐ اپنے اس گمان میں غلط فہمی کا شکار تھے کہ قرآن وحی ہے جو ان کے پاس خارج سے ایک فرشتہ کے توسط سے آتی ہے۔

فقرہ نمبر ۶ میں واٹ جو بات کہہ رہا ہے وہ صحیح ہے کہ راست گوئی اور سچائی کے لحاظ سے مشہور کوئی شخص اگر کوئی بات کہے تو اس کی تصدیق کی جانی چاہیے۔ ہاں اگر غلط فہمی کے دلائل مل جائیں تو اس کی تصدیق نہیں کی جا سکتی۔ قطعی دلائل کی مندرجہ ذیل شکلیں ہو سکتی ہے:

۱۔ جو بات وہ کہہ رہا ہو وہ صراحتہً عقل کے خلاف ہو مثلاً کوئی متضاد بات کہے۔

۲۔ اس کی بات کسی محسوس یا قابل مشاہدہ امر یا اس سے مستنبط نتیجہ کے برعکس ہو۔

۳۔ اس کی امانت داری کے برعکس کوئی بات سامنے آجائے جو دلائل کی رو سے صحیح ہو، اس صورت میں اس کی تصدیق نہیں کی جا سکتی۔ لیکن واٹ نے ان امور میں سے کسی کی بھی نشاندہی نہیں کی ہے۔ اتفاق سے واٹ اگر ملحد ہوتا تو ہم کہہ سکتے تھے کو محمد ﷺ

کو غلط فہمی کا شکار بتانے کی وجہ یہ ہے کہ وہ محمدؐ کی تصدیق کیوں نہیں کرتا؟ کیا وہ سمجھتا ہے کہ خدا موجود تو ہے مگر وہ رسول نہیں بھیجتا۔ کتابیں نازل نہیں کرتا اور کسی مخلوق کی طرف وحی نہیں کرتا؟ یا اس کے نزدیک محمد ﷺ وحی کا دعویٰ کر رہے ہیں وہ آپؐ سے پہلے کے نبیوں کی طرف کی جانے والی وحی کے علاوہ کوئی چیز ہے؟ کیا اس کا خیال ہے کہ آپ ﷺ جو پیغام لے کر تشریف لائے وہ خدا کی طرف سے ہو ہی نہیں سکتا؟ منٹگمری واٹ کسی چیز کی بھی صراحت نہیں کرتا' بلکہ وہ تو غلطی کے امکانات سے چھلانگ لگا کر غلطی فرض کر لیتا ہے پھر اسے حقیقت ٹھہرا دیتا ہے۔ مصنف نے دراصل اپنے آپ کو بھنور میں پھنسا دیا ہے' کیوں کہ اس نے ایک ایسے طریقہ کار کا پابند ہونے کا دعویٰ کیا ہے جس کے لازمی نتائج سے وہ فرار اختیار کرنا چاہتا ہے جس کی وجہ سے اس کا رویہ پراگندہ ہو جاتا ہے۔ مصنف مندرجہ ذیل تین طریقوں میں سے کسی کو بھی اپنا سکتا تھا:

۱۔ مذکورہ طریقۂ کار کی پابندی کا دعویٰ ہی نہ کرتا۔

۲۔ پابندی اگر کرتا بھی تو رسول اللہ ﷺ کی نبوت کو موضوع بحث بناتا۔

۳۔ اس کی پابندی بھی کرتا اور اُس سے برآمد نتیجہ کو بھی تسلیم کر لیتا' چنانچہ یہ اعلان کر دیتا کہ محمدؐ واقعی اللہ کے رسول ہیں' منٹگمری واٹ نے ان میں سے کسی طریقے کے متعلق کچھ بھی نہیں کیا ہے۔ اس نے دعویٰ تو کر دیا کہ اس منہج کا پابند رہوں گا مگر عملاً اس کے خلاف رویہ اپنایا۔ یہاں واٹ کے کچھ نظریوں' مفروضوں اور اخذ کردہ نتائج کو درج کیا جاتا ہے جس سے اس کے اس دوہرے رویہ کو روشنی میں لایا جا سکے۔

رسول اللہ ﷺ نے وحی کی ابتدا میں کیا دیکھا؟

مصنف نے اس روایت کا انگریزی ترجمہ کتاب میں درج کیا ہے جس کو طبری نے اپنی سند سے زہری تک عروہ بن زبیر عن عائشہؓ نقل کیا ہے اور جو وحی کی ابتدائی کیفیت سے متعلق ہے۔ اس روایت کو مصنف نے مختلف فقروں میں تقسیم کر کے نقل کیا ہے' پھر فترت وحی

کے سلسلے میں سند کے ساتھ ایک روایت نقل کی ہے' بحث میں آسانی کے پیش نظر ہم اسی طرح روایت کو یہاں نقل کرتے ہیں:

(ا) میں نے نعمان بن راشد کو امام زہری سے عروہ عن عائشہؓ نقل کرتے ہوئے سنا کہ حضرت عائشہؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف وحی کی ابتداء سچے خواب سے ہوئی جو سپیدہ سحر کی طرح آپ ﷺ کو نظر آتا تھا۔

(ب) پھر آپؐ کو خلوت محبوب ہوگئی چنانچہ آپؐ غار حراء میں کئی کئی راتیں گھر آئے بغیر عبادت کرتے تھے' پھر گھر تشریف لاتے اور اسی طرح کئی راتوں کے لیے توشہ لے جاتے تھے۔ یہاں تک کہ اچانک آپؐ کے پاس حق آ گیا اور آپؐ سے کہا کہ اے محمدؐ تم اللہ کے رسول ہو۔

(ج) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس وقت میں کھڑا تھا' مگر میرے اوپر کپکپی طاری ہوئی اور میں گھٹنوں کے بل چلتا ہوا خدیجہؓ کے کمرہ میں داخل ہوا اور کہا کہ مجھے کمبل اڑھاؤ مجھے کمبل اڑھاؤ' یہاں تک کہ میرے اندر سے خوف دور ہو گیا پھر وہ (فرشتہ) آیا اور کہا: اے محمد تم اللہ کے رسول ہو۔

(د) آپؐ نے فرمایا کہ میرے دل میں خیال آیا کہ پہاڑی کی بلندی سے اپنے آپ کو گرادوں' جب یہ خیال آیا تو وہ پھر نمودار ہوا اور کہا: اے محمدؐ میں جبریل ہوں اور تم اللہ کے رسول ہو۔

(ہ) پھر اس نے کہا ''اقرأ'' پڑھو۔ میں نے کہا کہ مجھے پڑھنا نہیں آتا (یہ سن کر) اس نے مجھے پکڑا اور تین بار دبا دیا۔ میری تکلیف کی انتہا نہ رہی' پھر مجھ سے کہا: اقرأ باسم ربك الذی خلق (پڑھو اپنے رب کے نام کے ساتھ جس نے پیدا کیا) چنانچہ میں نے پڑھا۔

(و) پھر خدیجہؓ کے پاس آیا اور کہا کہ مجھے اپنے بارے میں اندیشہ ہو گیا ہے۔ میں نے اسے اپنا ماجرا سنایا' اس نے کہا: آپؐ کو خوشخبری ہو۔ خدا کی قسم اللہ آپؐ کو کبھی شرمندہ

نہیں کرے گا۔ بخدا آپؐ صلہ رحمی کرتے ہیں' حق کی تصدیق کرتے ہیں' امانت ادا کرتے ہیں اور دوسروں کے بوجھ اٹھاتے ہیں' مہمانوں کی ضیافت کرتے ہیں' مصیبتوں کے وقت مدد کرتے ہیں۔

(ز) پھر وہ مجھے لے کر ورقہ بن نوفل بن اسد کے پاس گئی اور کہا کہ اپنے بھتیجے سے سنیے۔ انھوں نے مجھ سے دریافت کیا تو میں نے ماجرا سنایا۔ انھوں نے سن کر کہا: یہ وہ ناموس ہے جو موسیٰ بن عمران کے پاس نازل ہوا تھا۔ کاش میں اس وقت توانا اور طاقتور ہوتا۔ کاش میں اس وقت تک زندہ رہتا جب تمھاری قوم تمھیں نکال دے گی۔ میں نے پوچھا کہ کیا وہ لوگ مجھے نکال دیں گے؟ انھوں نے جواب دیا ہاں' جو شخص بھی وہ چیز لے کر آیا جو تم لے کر آئے ہو تو اس سے ضرور عداوت کی گئی۔ اگر مجھے تمھاری ہجرت تک دن مل جائیں تو میں ضرور تمھاری مدد کروں گا۔ (۹)

(ح) پھر سب سے پہلے قرآن میں یہ نازل ہوا ''ن والقلم وما یسطرون۔۔ سے لے کر فستبصر و یبصرونؒ' تک' اور ''یا ایھا المدثر قم فانذر'' اور ''والضحی واللیل اذا سجی''۔

(ط) زہری سے روایت ہے کہ ایک زمانہ تک رسول اللہؐ سے وحی کا سلسلہ بند ہوگیا۔ اس سے آپؐ کو بہت غم لاحق ہوا اور آپؐ پہاڑ کی چوٹیوں تک جانے لگے تا کہ وہاں سے اپنے آپ کو گرادیں۔ جب بھی آپؐ کسی چوٹی پر چڑھتے آپؐ کو جبریل نظر آتے جو یہ کہتے کہ آپؐ اللہ کے نبی ہیں۔ اس طرح سے آپؐ کو اطمینان ہوتا اور جان میں جان آتی۔

(س) نبی کریم ﷺ اس سلسلے میں یہاں تک فرماتے تھے: ایک روز میں چل رہا تھا' میں نے فرشتہ کو دیکھا جو غار حرا میں میرے پاس آتا تھا' میں نے اس کو زمین و آسمان کے درمیان ایک کرسی پر دیکھا' میں اس سے انتہائی خوف زدہ ہوا' میں خدیجہؓ کے پاس گیا اور کہا کہ مجھے کمبل اڑھادو۔

(ک) چنانچہ انھوں نے آپؐ کو کمبل اڑھایا پھر اللہ نے یہ آیت اتاری ''یا ایھا المدثر قم فانذر وربك فکبر وثیابك فطھر''۔

(ل) زہری کا بیان ہے کہ آپؐ پر جو سب سے پہلی چیز نازل ہوئی وہ یہ آیتیں تھیں ''اقرأباسم ربك الذی خلق'' سے لے کر ''ما لم یعلم'' تک۔ اسی انداز سے نقل کرنے کے بعد مصنف نے اس طرح تبصرہ کرنا شروع کیا ''فقرہ نمبر ا کے بنیادی مسئلہ میں شک کرنے کے لیے اسباب موجود نہیں ہیں، یعنی یہ بات کہ محمد ﷺ کا پیغمبرانہ تجربہ سچے خواب سے شروع ہوا''۔ مصنف نے رویائے صادقہ یا سچے خواب کا ترجمہ vision سے کیا ہے ''یہ چیز سونے کی حالت میں خواب سے بہت مختلف ہے''۔ مصنف کی یقیناً یہ غلطی ہے کیوں کہ یہاں سچے خواب سے مراد سونے کی حالت میں خواب ہی ہے۔ اس سلسلے میں قطعی دلائل میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ طبری کی یہ حدیث بخاری میں بھی موجود ہے۔ امام بخاری نے یحییٰ بن بکر عن لیث عن عقیل عن ابن شہاب عن عروہ عن عائشہؓ نقل کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف وحی کی ابتدا جس چیز سے ہوئی وہ نیند کی حالت میں سچے خواب تھے۔ آپؐ جو بھی خواب دیکھتے تھے وہ سپیدۂ سحر کی طرح نظر آتا تھا''۔(۱۰)

پھر وہ لکھتا ہے: ان visions کا ذکر فقرہ ب اور ی میں بھی آیا ہے کہ ''یہاں تک کہ اچانک حق آپؐ کے پاس آگیا اور آپؐ سے کہا کہ اے محمدؐ......'' لیکن فقرہ ی میں آتا ہے کہ ''میں نے اس فرشتہ کو دیکھا جو غار حرا میں میرے پاس آیا تھا۔''

یہاں حقیقی آنکھوں سے دیکھنے کی بحث ہے۔ مصنف پھر کہتا ہے کہ فقرہ ''ا'' میں مذکورہ عبارت سے اس بات کی تائید ہوتی ہے جو ہم سورہ نجم سے مستنبط کرتے ہیں اور جسے ہم محمدؐ کے الفاظ سے بھی مستنبط کرسکتے ہیں۔ پھر اس نے سورہ نجم کی وہ آیتیں نقل کی ہیں جو ''والنجم اذا ھوی ما ضل صاحبکم وما غویٰ'' سے شروع ہوکر ''قد رای

من آیات ربہ الکبریٰ‘‘ پر ختم ہوتی ہیں۔ پھر مصنف لکھتا ہے ’’عام طور پر مسلمان مفسرین کے نزدیک مذکورہ روایت سے نبیؐ کا جبریل کو دیکھنا مراد ہے، لیکن بہت سے اسباب کی بنا پر یہ کہنا پڑتا ہے کہ محمدؐ نے ابتدا میں جو دیکھا اس کو انھوں نے خدا ہی سمجھا تھا‘‘ (۱۱)

وہ اسباب یہ ہیں:

۱۔ قرآن میں جبریل کا ذکر مدنی عہد ہی میں آیا ہے۔
۲۔ سیاق عبارت اس پر دال ہے، کیوں کہ اس کے بغیر عبارت پھسپھسی اور بے ربط ہو جاتی ہے۔
۳۔ فقرہ ’’ب‘‘ میں ’’الحق‘‘ سے اس کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ حق سے خدا کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔
۴۔ فقرہ ’’ج‘‘ میں عبارت ’’اور پھر وہ میرے پاس آیا اور کہا‘‘ کے معنی اسی کے مطابق لیے جا سکتے ہیں۔
۵۔ طبری میں ایک روایت حضرت جابر سے سورہ مدثر کے بارے میں ملتی ہے۔ اس میں محمدؐ کا صرف یہ جملہ منقول ہے ’’میں نے ایک آواز سنی جو مجھے پکار رہی تھی، میں نے اپنے چاروں طرف دیکھا تو کسی کو نہ پایا میں نے سر اوپر اٹھایا تو کیا دیکھتا ہوں کہ وہ عرش پر بیٹھا ہوا ہے‘‘۔ (۱۲)

آیئے اب ہم مصنف کے دعویٰ کا جائزہ لیں:

پہلی بات تو یہ کہ مصنف نے تین باتوں کو باہم خلط ملط کر دیا ہے (۱) وحی کی ابتدا سے قبل نیند کی حالت میں خواب (۲) جبریل کو دیکھنا جب وہ ’’اقرأ‘‘ کی آیت لے کر آئے تھے (۳) جبریل کو اصل شکل میں دیکھنا۔ چنانچہ اس سے سمجھ لیا کہ اس سے نیند کی حالت میں خواب مراد نہیں ہے: بلکہ سورہ نجم میں جس چیز کا تذکرہ ہے یہ اس کی طرف اشارہ ہے، پھر اس سے سمجھ لیا کہ محمدؐ نے جو کچھ دیکھا اس سے مراد اللہ تعالیٰ ہے۔ اب چونکہ خود اپنے تئیں فیصلہ کو صحیح ثابت کرنے کے لیے دلیل دینے کی ضرورت تھی تو اس نے دلیل تلاش کر دی کہ مکی

سورتوں میں جبریل کا ذکر نہیں ہے۔ درحقیقت اس کی مراد یہ ہے کہ مکی سورتوں میں صراحت کے ساتھ ''جبریل'' کا لفظ نہیں آیا ہے' ورنہ جہاں تک اوصاف اور ضمائر کا تعلق ہے تو بہت سی جگہوں پر مسلمانوں کے نزدیک ان سے مراد جبریل ہیں۔ لیکن منٹگمری واٹ اس سلسلہ میں مسلمانوں کا نہیں بلکہ کارل آزنر کا ہم خیال بننا چاہتا ہے جو سمجھتا ہے کہ سورہ التکویر میں ''رسول کریم'' سے مراد شروع میں ''الروح'' ہوتا تھا' وجہ یہ ہے کہ جبریل کا ذکر مکی سورتوں میں نہیں آیا ہے' بلکہ جمع کے صیغہ کے ساتھ ''ملائکہ'' کا لفظ استعمال ہوا ہے جیسا کہ قرآن کی اس آیت ''تنزل الملائكة والروح فيها'' (۱۳) اور ''نزل به الروح الامين'' (۱۴) میں وارد ہے۔ قاری کو اب فیصلہ کرنا چاہیے کہ یہ واٹ کی غلطی فہمی ہے یا غلط ارادی یا دونوں!

یہ حقیقت ہے کہ ''الروح'' بھی رسول ہوتا ہے' الروح فرشتہ ہے' جس سے مراد جبریل ہیں' چنانچہ اللہ کے ارشاد ''تنزل الملائكة والروح فيها'' سے یہ سمجھ لینا صحیح نہیں ہے کہ ''الروح'' ملائکہ کے علاوہ کوئی اور شئے ہے بلکہ یہ تو خاص کو عام کے بعد ذکر کرنے کی مثال ہے۔ عربی زبان کا یہ ایک مشہور ومعروف اسلوب کلام ہے اور خود کتاب اللہ میں اس کی بکثرت مثالیں ملتی ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ واٹ اور آزنر اپنے قارئین سے چاہتے ہیں کہ لفظ ''الروح'' کا وہی مطلب سمجھیں جو عیسائی اس لفظ سے سمجھتے ہیں۔ یہ دونوں کہنا چاہتے ہیں کہ ''الروح'' سے مراد اللہ ہے' لیکن ظاہر ہے کہ عربی زبان اور قرآنی سیاق وسباق کی رُو سے یہ معنی لینا درست نہیں ہے۔ ''الروح'' کے لغوی معنی ہے: ما به تكون الحياة (جس سے زندگی ہوتی ہے') اسی لیے اس چیز کے نام کے طور پر اس کا استعمال ہو رہا ہے جس سے جسمانی زندگی حاصل ہوتی ہے' یعنی انسان کی روح۔ قرآن جس سے معنوی زندگی ملتی ہے' اس کے لیے بھی اسم کے طور پر یہ لفظ استعمال ہوا ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو ''الروح'' سے موسوم کیے جانے کی وجہ یہ تھی کہ وہ اذن الٰہی سے مردوں کو زندہ کر دیتے تھے۔ جبریل کو ''الروح'' کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ قرآن لاتے تھے لیکن قرآنی آیات میں لفظ ''الروح'' اللہ کے اسماء یا صفات میں

سے کسی اسم یا صفت کے طور پر وارد نہیں ہوا ہے' بلکہ ان ہی معنی میں استعمال ہوا ہے جن کا ذکر ابھی اوپر کیا گیا ہے' اس بات کی دلیل کہ ''الروح'' سے مراد جبریل ہیں اس آیت سے بھی فراہم ہوتی ہے جس میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''نزل به الروح الامين'' اور ''انه لقول رسول كريم''۔ روح امین سے مراد رسول کریم ہیں اور اللہ تعالیٰ خود رسول نہیں ہیں بلکہ وہ تو مرسل یا رسولوں کا بھیجنے والا ہے۔ جس کی طرف رسول کو بھیجا گیا وہ محمد رسول اللہؐ ہیں۔ پھر یہاں اگر رسول سے مراد فرشتہ نہ لیں تو آخر اس کا مطلب کیا ہوگا؟ اب جہاں تک اللہ کے ارشاد کا تعلق ہے ''تنزل الملائكة والروح فيها'' جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ ''ذکر الخاص بعد العام'' کا معاملہ ہے جس کی دوسری نظیر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''تعرج الملائكة والروح اليه'' اس آیت میں وارد ''الیہ'' میں ضمیر اللہ کی طرف راجع ہے کیا کوئی عقلمند شخص کہہ سکتا ہے کہ اللہ بذات خود فرشتوں کے ساتھ اپنی طرف چڑھے گا؟

چلیے ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ جبریل امین کا ذکر مکی سورتوں میں نہیں ہے' لیکن اس سے کہاں یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابتدائی وحی میں حضرت محمد ﷺ نے جو کچھ دیکھا وہ جبریل نہیں تھے' جبکہ رسول اللہ ﷺ نے خود بیان فرمایا ہے کہ انھوں نے جو کچھ دیکھا وہ جبریل ہی تھے۔ مزید یہ کہ یہ استدلال تو صرف اسی شخص کے لیے صحیح ہو سکتا ہے جو صرف قرآن کے مندرجات سے ہی استدلال کرتا ہو۔ منٹگمری واٹ کا انداز ایسا بھی نہیں ہے۔ یا ایسا انسان اس سے استدلال کر سکتا ہے جس کو سند کے پہلو سے روایت کی صحت میں شک معلوم ہو رہا ہو۔ مگر واٹ کا خود کہنا ہے کہ سندی بحث کرنے سے کچھ حاصل نہیں ہے (۱۵) یا پھر ایسا شخص استدلال کر سکتا ہے جو یہ سمجھتا ہو کہ مذکورہ روایت اس سلسلہ میں خود قرآن کے مندرجات کے برعکس ہے۔ واٹ نے اس سلسلہ میں کوئی دلیل نہیں دی ہے۔ واٹ اگر اس منطق کے سہارے آگے بڑھنا چاہے تو اس کو یہ بھی کہنا چاہیے کہ مکہ میں جس شخص کی طرف وحی کی گئی تھی وہ محمد ﷺ نہیں تھے۔ کیوں کہ ''محمدؐ'' کا نام مکی سورتوں میں نہیں آیا ہے۔

۲۔ اب دوسری دلیل پر غور کیجیے' واٹ کا خیال ہے کہ سورہ نجم کی آیات کا سیاق اس

بات پر دال ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی کو دیکھا گیا۔ واٹ کہتا ہے آیت ''فاوحیٰ الی عبدہ ما اوحیٰ'' میں وارد لفظ ''عبد'' سے یقیناً مراد عبداللہ یا اللہ کا بندہ ہوتا ہے۔ تمام مسلمانوں کو اس بات پر اتفاق ہے لیکن واٹ اس کے بعد کہتا ہے کہ جملہ کی یہ ترکیب انتہائی رکیک ہوجائے گی اگر جملہ میں وارد افعال کا فاعل خود اللہ کو بنادیں۔(۱۶)

اس سلسلہ میں جو اسلامی نقطۂ نظر ہے (جس کا واٹ ناقد ہے) واٹ نے اس سے یہ سمجھا کہ پہلے اور دوسرے دونوں ''اوحیٰ'' کا فاعل جبریل ہیں۔ اور ''عبدہ'' سے مراد محمد ﷺ ہیں لیکن ظاہر ہے کہ یہ مفہوم مراد لینے سے آیت کا ترجمہ ہوگا: جبریل نے اپنے بندہ محمدؐ کی طرف اس چیز کی وحی کی جو جبریل نے وحی کی'' ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ یہ کس قدر رکیک اور بے ہنگم بات ہے۔ تفسیر کی کتابوں میں ہمیں اس آیت کا مطلب صرف یہ ملتا ہے کہ اللہ نے اپنے بندہ جبریل کی طرف اس چیز کی وحی کی جو جبریل نے محمد ﷺ کی طرف کی (یعنی جبریل نے خدا کی اس وحی کو محمدؐ تک پہنچادیا)۔

۳۔ تیسری دلیل کا جائزہ لیجئے، واٹ کہتا ہے کہ ''حتی فجاء الحق فقال ......) یہاں تک کہ اچانک حق ان کے پاس آیا اور کہا) سورہ نجم کی آیتوں کے متن کے مشابہ ہے، کیوں کہ ''الحق'' سے مراد اللہ کی ذات ہوتی ہے، غار حرا میں اچانک جو رسول اللہؐ کے پاس آیا وہ ایک فرشتہ تھا، جس طرح کہ ''دنافتدلی فکان قاب قوسین او ادنیٰ'' سے مراد بھی فرشتہ یعنی جبریل ہے، البتہ سورہ نجم میں جن دو حالتوں کا تذکرہ ہے ان میں فرشتہ اپنی اصل شکل میں آیا تھا اور پورے افق پر چھا گیا تھا۔ واٹ کا یہ کہنا کہ ''الحق'' سے مراد اللہ ہوتا ہے صحیح ہے، لیکن اس معنی میں صحیح ہے کہ ''حق'' اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ایک اسم ہے البتہ اس لفظ سے کبھی غیر اللہ کو بھی بیان کردیا جاتا ہے، قرآن میں آتا ہے: **لا تلبسوا الحق بالباطل**'' نیز :**قالوا الآن جئت بالحق۔**''(۱۷)

اس حدیث میں ''حق'' سے مراد وہ ''حق'' ہے جس کو لے کر حضرت جبریل آئے تھے، یعنی قرآن کریم یا اس سے مراد اس بات کی بشارت ہے کہ محمدؐ اللہ کے رسول ہیں۔ اس تشریح

کی تائید بخاری کی روایت سے ہوتی ہے جس میں آتا ہے ''یہاں تک کہ ان کے پاس حق آ گیا اس حال میں جب کہ وہ غار حراء میں تھے' چنانچہ ان کے پاس فرشتہ آیا'' (حتی جاء الحق وھو فی غار حراء فجاءہ الحق) (۱۸)

۴۔ واٹ کا چوتھا شبہ یہ ہے کہ فقرہ ''ج'' کو اس معنی میں لیا جاسکتا ہے کیوں کہ اس کے الفاظ میں ''ثم اتانی'' (پھر وہ میرے پاس آیا) آتا ہے جس میں "اتانی "فعل کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے۔ واٹ کو ایسی بھونڈی تاویل کرنے کی ضرورت اس لیے پڑی کہ اس نے حضرت عائشہؓ کی حدیث کو مختلف فقروں میں تقسیم کر دیا ہے جبکہ سب کا سیاق ایک ہی تھا' پھر ہر ایک فقرہ کو مستقل روایت کا درجہ دے دیا۔ (۱۹)

حالانکہ اصل بات یہ ہے کہ سیاق ایک ہی ہے "اتانی" کا فاعل وہی ہے جو سابق فقرہ میں "اتاہ" کا فاعل ہے' اگر ہم حدیث کا صحیح مفہوم لیں تو ظاہر ہے ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ اسی سے مراد فرشتہ ہے' ہاں واٹ اس سے مراد اللہ ہی کو لیتا ہے مگر ہمارے جائزہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس فقرہ میں کوئی نیا شبہ موجود ہی نہیں جس پر اپنی رائے خاص کی عمارت کھڑی کر لے۔

۵۔ واٹ کا پانچواں شبہ علمی طریقہ بحث سے دوری کی عجب مثال ہے۔ علمی طریقہ بحث کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ کسی خاص موضوع سے متعلق ساری روایات کو جمع کر لیا جائے' پھر دیکھا جائے کہ سند اور متن کے لحاظ سے صحیح ترین روایت کون سی ہے۔۔ پھر ممکن حد تک جمع اور تطبیق کی کوشش کی جائے کیونکہ اکثر و بیشتر ایک روایت دوسری روایت کی تکمیل کرتی ہے اور جمع و تطبیق کی صورت میں اس سے زیادہ مکمل اور جامع نقشہ سامنے آتا ہے جو روایتوں کو الگ الگ کرنے سے نہیں آتا۔ لیکن اگر کسی شخص کی نیت درست نہ ہو بلکہ مقصود یہ ہو کہ سچائی کو توڑ مروڑ کر پیش کیا جائے اور پہلے سے سوچے سمجھے منصوبہ کے مطابق نتیجہ اخذ کیا جائے' تو ظاہر ہے ایسا شخص علمی اصول بحث سے کوئی سروکار نہیں رکھتا۔ اس کا رویہ بالکل پراگندہ ہوگا' کبھی تو وہ ابن ہشام اور بخاری کو چھوڑ کر طبری کی روایت کو تسلیم کرے گا' کبھی بخاری کا سہارا لے کر

طبری کو ترک کردے گا۔ کبھی بخاری کی ایک روایت کو قبول کرے گا جو اس کے منصوبہ کے مطابق ہوگی اور وہیں ایک دوسری روایت کو ترک کردے گا جو اس کے منصوبہ کے دروبست میں فٹ نہیں ہوگی۔ منٹگمری واٹ کا یہی انداز رہا ہے چنانچہ ابتداء وحی کے مسئلہ پر بحث کرنے کے لیے ابن ہشام کو چھوڑ کو طبری کی روایتیں تسلیم کی ہیں اور جواز یہ فراہم کیا ہے کہ زہری کی روایتیں اس طرح زیادہ ممتاز ہیں کیوں کہ دوبارہ سہ بارہ ان کی کتابت و تدوین نہیں ہوتی جیسا کہ ابن ہشام کی روایتوں کی دوبارہ کتابت و تدوین ہوئی۔ زہری کا مجموعہ اولین مصادر کے متفرق اجزاء پر مشتمل ہے۔ (۲۰) طبری میں موجود زہری کی جن روایتوں کو واٹ تسلیم کرتا ہے بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ ان روایتوں کے شروع میں فرشتہ کا ذکر نہیں ملتا۔ دلیل یہ ہے کہ واٹ نے ان روایتوں کو چھوڑ دیا ہے جو صحیح بخاری میں موجود ہیں' اور ان میں صراحت کے ساتھ فرشتہ کا ذکر موجود ہے۔ پھر جب بخاری کو قبول کرنے کا نمبر آیا تو واٹ نے اسی روایت کو قبول کیا جس کو بخاری نے زہری کے علاوہ کسی دوسرے راوی سے ابی سلمہ عن جابر نقل کیا ہے اور بہت سی ان روایتوں کو چھوڑ دیا ہے جو امام بخاری نے خود زہری سے ابی سلمہ عن جابر نقل کی ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ زہری کی روایتوں میں فرشتہ کا ذکر موجود ہے ان میں سے ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

بینا انا امشی اذا سمعت صوتا من السماء فرفعت بصری فاذا الملك الذی جاء نی بحراء جالس علی کرسی بین السماء والارض۔(۲۱)

منٹگمری واٹ کا معاملہ تو یہ ہے کہ خود اس نے یا اس کے استاذ رچرڈ بیل (Richard Bell) نے جس سے کہ واٹ نے حدیث نقل کی ہے اس حدیث کا غلط انگریزی ترجمہ کیا ہے جس میں فرشتہ کا ذکر نہیں ہے' تا کہ حدیث اس کے مقصود کے زیادہ مطابق ہو جائے۔ اس نے حدیث کا ترجمہ اس طرح کیا ہے۔ (۲۲)

I heard voice calling me 'and I looked all around but could not see one 'then I looked above my head' and there he was sitting up on the throne

اس ترجمہ کا لفظی ترجمہ یہ ہوگا:

میں نے ایک آواز سنی جو مجھے پکار رہی تھی، میں نے چاروں طرف دیکھا مگر کچھ نظر نہ آیا، تب میں نے اپنے سر کے اوپر دیکھا تو ''وہ'' وہاں عرش کے اوپر بیٹھا تھا۔''

منٹگمری واٹ نے جہاں سے یہ حدیث نقل کی ہے خود اس کی صراحت کے مطابق بخاری، کتاب نمبر ۶۵، حدیث نمبر ۴۸ ہے، فتح الباری میں ہمیں یہ حدیث مل جاتی ہے۔(۲۳)

مگر ان دو حدیثوں کے بعد زہری کی وہ حدیث ہے جو اوپر نقل کی جا چکی ہے پھر ایک دوسری حدیث ہے۔ ان دو حدیثوں میں فرشتہ کا ذکر موجود ہے، یوں تو منٹگمری واٹ کا ترجمہ باریک بینی کا ثبوت نہیں دیتا لیکن سب سے اہم تحریف جو واٹ نے کی ہے وہ ترجمہ ہے ''تو ''وہ'' وہاں عرش پر بیٹھا تھا'' ترجمہ میں The throne یا عرش کا لفظ استعمال کر کے مشہور و معروف عرش مراد لینے کی کوشش کی ہے جس سے کہ سامع اور قاری کا ذہن ''الرحمان علی العرش استوی'' میں ''عرش'' کی طرف منتقل ہو جائے۔ حالانکہ روایت میں نکرہ کے صیغہ کے ساتھ ''عرش'' استعمال ہوا ہے۔ نیز اس میں عرش کا وصف یہ بیان ہوا ہے کہ وہ زمین وآسمان کے درمیان ہے اللہ تعالیٰ کا عرش زمین وآسمان کے درمیان نہیں ہے۔ عرش باری تعالیٰ تو تمام مخلوقات میں سب سے بڑی مخلوق اور ارض وسما سے باہر ہے۔ اس روایت میں جس ''عرش'' کا تذکرہ ہے اس سے مراد ''کرسی'' ہے جو دوسری روایتوں میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔

قاری کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ آخر یہ مستشرق اس پر مصر کیوں ہے کہ محمد ﷺ نے شروع ہی میں جو چیز دیکھی تھی اس کو انھوں نے اللہ تعالیٰ کی ذات ہی سمجھا تھا۔ اور میں کیوں اس کی تردید میں طوالت سے کام لے رہا ہوں؟

مصنف ایک جگہ لکھتا ہے کہ: ہم نے روایت کی جو تشریح کی ہے اگر وہ بالکل صحیح ہے تو پھر اس کی دوسری تشریح نہیں ہو سکتی۔ پہلی تشریح قرآن کی آیت ''لا تدرکه الابصار'' (نگاہیں اس کو نہیں پا سکتیں) کے برعکس ہے (۲۴)۔ پھر وہ کہتا ہے کہ سورہ نجم کی ان خاص

آیتوں کی الگ تشریح کی جاسکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ محمدؐ نے جو کچھ دیکھا تھا وہ اللہ تعالیٰ کی عظمت وجلال کا رمز تھا' کیوں کہ ''لَقَدْ رَاٰی مِنْ آیَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرٰی''(اس نے اپنے رب کی بڑی نشانیوں میں سے دیکھا) کی عبارت عام طور پر عین اللہ کی ذات کو دیکھنے پر منطبق نہیں ہوتی' واٹ کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ یہ آیت ''ماکذب الفواد ما رای'' بعد میں بڑھادی گئی ہو۔ واٹ سمجھتا ہے کہ اس سے اُس کے نظریہ کو تقویت ملتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ دو آنکھوں نے جب نشانی اور رمز کو دیکھا تو دل نے مرموز یا رمز کی ذات کو دیکھ لیا۔ مگر محمد ﷺ نے پہلے نظر آنے والی چیز کی تشریح رویتِ خداوندی سے کی ہے جو کہ صحیح نہیں ہے' لیکن تشریح کی اصل بنیاد اور جوہر میں غلطی نہیں ہوئی۔ بہتر ہوگا کہ ہم آیت کا ترجمہ اس طرح کریں ''اس انسان نے جو کچھ دیکھا اس کی نسبت سے دل نے غلطی نہیں کی' اس طرح ہم یہ کہنے سے گریز کریں گے کہ یہ جبریل کو دیکھنا تھا' کیوں کہ اس صورت میں یہ ایک غیر تاریخی واقعہ ٹھہر جائے گا' نیز ہم روایتی اسلامی نقطہ نظر کے برعکس کہنے سے بھی بچ جائیں گے کہ محمدؐ نے اپنے رب کو نہیں دیکھا''۔ (۲۵)

مصنف یہ کہنا نہیں چاہتا کہ محمدؐ نے جبریل کو دیکھا' کیوں کہ اس سے غیر تاریخی روایت ثابت ہوجائے گی کیونکہ جبریل کو دیکھنا حسی نہیں ہوسکتا اور کسی غیر حسی امر کو تاریخی واقعہ یا تاریخی روایت سمجھنا صحیح نہیں ہے' مگر سوال یہ ہے کہ کیا واٹ اس جگہ اپنے مزعومہ اصولِ تحقیق کی خلاف ورزی نہیں کر رہا ہے؟

سچ تو یہ ہے کہ واٹ دیگر مستشرقین کی طرح جب کبھی اسلام سے متعلق گفتگو کرتا ہے یا اس پر تنقید کرتا ہے تو لادینیت اور مادہ پرستی ہی کی عینک سے دیکھ رہا ہوتا ہے۔ آپ کے ذہن میں یہ سوال اٹھ سکتا ہے کہ پھر واٹ نے اس کی تشریح ذاتِ خداوندی ہی سے کیوں کی' حالانکہ کسی دہریہ اور مادہ پرست انسان کی نظر میں یہ سب سے بعید بات ہوا کرتی ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ واٹ نے ایک بنیادی مقصد کے لیے یہ تشریح کی ہے۔ وہ قرآن کے خدائی وحی ہونے کے سلسلہ میں شکوک کی تخم ریزی کرنا چاہتا ہے۔ اس کے لیے متعدد وسائل

اختیار کیے گئے ہیں۔

۱۔ ہر عقلمند انسان سمجھتا ہے کہ اسی دنیاوی زندگی میں اللہ کو واضح طور پر ہماری آنکھوں سے دیکھا نہیں جا سکتا۔ حضرت محمد ﷺ کو اگر یہ گمان تھا کہ انھوں نے خدا کو دیکھا ہے تو ہر شخص سمجھ لے گا کہ آپ کا یہ صرف وہم وگمان ہے جسے حقیقت سے کوئی سروکار نہیں۔

۲۔ محمد ﷺ کی بات میں تضاد پایا جاتا ہے۔ کیونکہ پہلے تو وہ یہ کہہ رہے تھے کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے لیکن بعد میں یہ بھی کہتے ہیں ''**لا تدرکہ الابصار**'' (نگاہیں اس کو نہیں پاسکتیں)۔

۳۔ محمد ﷺ کو جب اپنی غلطی محسوس ہوئی تو ایک آیت بڑھا دینے کی صورت میں معذرت کی وہ آیت یہ تھی ''**ماکذب الفواد مارای**'' (دل نے جو کچھ دیکھا اس میں جھوٹا نہیں تھا)۔

۴۔ محمد ﷺ نہیں جانتے تھے کہ خدا کو دیکھا بھی جاسکتا ہے یا نہیں۔ انھوں نے اہل کتاب سے بعد میں یہ بات سیکھی۔ اس وجہ سے اپنی رائے بھی بدل دی اور بتایا کہ انھوں نے جبریل کو دیکھا تھا۔ (۲۶)

کیا محمدؐ؟ غار حرا جاتے تھے اور جاتے تھے تو کیوں؟

اس سوال کے جواب میں کہ آیا محمد ﷺ کبھی غار حراء بھی تشریف لے گئے منٹگمری واٹ کہتا ہے کہ یہ ناممکن نہیں ہے کہ آپ غار حراء گئے ہوں۔ لیکن آپ کیوں تشریف لے گئے تھے؟ واٹ کا کہنا ہے کہ وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ جو لوگ مکہ میں سخت گرمی سے بچنے کے لیے طائف جانے کی قدرت نہیں رکھتے تھے وہ گرمی کی شدت سے بچنے کے لیے غاروں کا بھی رخ کیا کرتے تھے' اس طرح ممکن ہے کہ محمد ﷺ نے بھی ایسا اس لیے کیا ہو۔ اس کے بعد کی سطر میں واٹ لکھتا ہے: ''گوشہ نشینی کو مستحسن سمجھنے میں یہودیوں اور مسیحیوں کا راہبانہ جذبہ کارفرما ہوسکتا ہے یا پھر محدود شخصی تجربہ کا نتیجہ ہوسکتا ہے''۔ (۲۷)

واٹ کا مقصد سچائی کو دریافت کرنا نہیں بلکہ شبہات کی تخم ریزی کرنا ہے۔ ہر شخص بخوبی جانتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ عبادت کے لیے تشریف لے جاتے تھے۔ حراء میں عبادت کرنے کے لیے اس قسم کی گوشہ نشینی زمانہ جاہلیت میں قریش میں رائج تھی پھر محض گرمی سے بچنے کے لیے وہاں جانے کی بات کیا وزن رکھتی ہے؟ واٹ نے جبل حراء کی جغرافیائی حالت کے بارے میں سوال کرنے کی زحمت کیوں نہ کی کہ آیا وہ مکہ کی دیگر پہاڑیوں اور غاروں سے مختلف ہے؟ اس نے اس پہاڑ کی مسافت کے سلسلے میں کیوں سوال نہیں اٹھایا جس کے بارے میں اس کا خیال ہے کہ جو تنگدست لوگ گرمی گزارنے کے لیے طائف نہیں جا سکتے تھے وہ وہیں گرمی کا زمانہ گزارتے تھے؟ گرمی گزارنے کے لیے آنے والے تنگدست اور محتاج لوگ آخر کہاں قیام کرتے تھے؟ کیا ہر ایک کنبہ الگ الگ غار میں رہتا تھا جس طرح کہ اس کے خیال کے مطابق رسول اللہ ﷺ ایک غار میں رہتے تھے' یا پھر پہاڑ کی سطح پر خیمے نصب کر دیتے تھے؟ پھر اسی پہاڑ کی کیا خصوصیت ہے جبکہ مکہ میں اور بھی پہاڑ تھے؟ اصل بات یہ ہے کہ جب ذہن میں بدنیتی ہوتی ہے تو انسان علم وبصیرت کو بالائے طاق رکھ کر جو چاہتا ہے کہہ ڈالتا ہے۔ اس بات کی دلیل کہاں ہے کہ گوشہ نشینی کے پیچھے یہودی اور مسیحی راہبانہ جذبہ کارفرما ہوسکتا ہے۔

وحی سے پہلے محمد ﷺ کن چیزوں کے بارے میں سوچتے تھے؟

مصنف کو یہاں تاریخی مواد نہیں مل رہا ہے جس کی اساس پر وہ بات کہے جو اس جگہ کہنا چاہتا ہے۔ وہ کہنا چاہتا ہے کہ محمد ﷺ ذہنی اور نفسیاتی طور پر نبی بننے کے لیے تیار تھے۔ واٹ یہ بات اس لیے کہتا ہے کہ اس کا یہ نظریہ آئندہ اس کے لیے معاون ہوگا۔ اسی لیے وہ ایک مفروضہ قائم کر لیتا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے: نوعمری ہی سے محمد ﷺ مکہ کے دینی اور سماجی مسائل سے آگاہ رہے ہوں گے۔ چونکہ وہ یتیم تھے اس لیے سوسائٹی کے امراض کا انھیں زیادہ ادراک تھا۔ جہاں تک ان کے دینی نظریہ کا تعلق ہے تو یہ توحید کا ایک غیر واضح تصور تھا جو اکثر مکی باشندوں کے ذہن میں موجود تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ مکہ میں ایک اصلاح لانا

چاہتے تھے۔سارا ماحول اس کا متقاضی تھا کہ یہ اصلاح مذہبی ہو۔اسی فکر کی صورت حال سے محمدؐ نے بظاہر گوشہ نشینی اختیار کرنا چاہی تا کہ الٰہیاتی مسائل پر غور وفکر کریں اور کچھ عبادت بھی کرلیں جو بسا اوقات گناہوں کا کفارہ بن جاتی ہے۔'' (۲۸)

اس کا مطلب یہ ہے کہ واٹ کے نزدیک محمد ﷺ موحد تھے اور معاشرہ میں ایک اصلاح لانا چاہتے تھے اور یہ بھی چاہتے تھے کہ اصلاح مذہبی یعنی مبنی بر توحید ہو۔انھیں باتوں پر غور کرنے کے لیے گوشہ نشینی اختیار کی۔ واٹ تو یہ کہنے والا تھا کہ محمد ﷺ دراصل ایسے مسائل پر غور کر رہے تھے جن کو اپنا کر اپنے دل میں پوشیدہ پیغمبر بننے کی خواہش کا جواز پیش کرسکیں۔ حالانکہ اللہ کا ارشاد ہے:

''وما كنت ترجوا ان يلقى اليك الكتاب الا من رحمة ربك'' (آپؐ اس بات کی امید بھی نہیں کرتے تھے کہ آپؐ کی طرف کتاب اتاری جائے گی مگر آپؐ کے رب کی رحمت سے)۔

محمد ﷺ سے کس نے کہا کہ ''آپؐ اللہ کے رسول ہیں''؟

منٹگمری واٹ کہتا ہے کہ "انت رسول اللّٰه" (آپ اللہ کے رسول ہیں) امام زہری کی روایت میں چار فقروں میں آتا ہے یعنی فقرہ ب' ج' د اور ط میں۔ آخری دو فقروں میں بات کرنے والا جبریل' پہلے فقرہ میں "الحق" اور دوسرے میں "هو" ضمیر ہے تو کیا یہ ایک ہی واقعہ کی مختلف روایتیں ہیں جو کسی خاص وجہ سے مختلف رنگ اختیار کرگئی ہیں؟ (۲۹)

واٹ اس سوال کا جواب نہیں دیتا' حالانکہ اس کا جواب بہت ہی آسان ہے جس پر خود روایت کا سیاق دلالت کر رہا ہے۔ کیونکہ زہری حضرت عائشہؓ سے کئی واقعات پر مشتمل ایک مجموعی واقعہ نقل کر رہے ہیں۔اس میں آتا ہے کہ رسول اللہؐ جب بھی کوئی خواب دیکھتے تھے تو سپیدۂ سحر کی طرح نظر آتا تھا۔ جبریل کے ساتھ واقعہ اسی مرحلہ میں پیش آیا تھا۔ پھر خواب میں آپؐ نے جو کچھ دیکھا' بیداری اور واقعاتی دنیا میں وہ پھر واقع ہوا۔ یعنی جبریل آئے اور بولے "اقرأ" پھر آپؐ حضرت خدیجہؓ کے پاس تشریف لے گئے اور وہاں جبریل کو دوسری بار

دیکھا' پھر جب آپؐ کے دل میں خیال آتا کہ پہاڑ کے اوپر سے اپنے آپ کو گرادیں تو جبریل نمودار ہوتے اور کہتے اے محمدؐ! میں جبریل ہوں اور تم اللہ کے رسولؐ ہو۔ (۳۰)

یہ سوال اٹھانے کے بعد واٹ نے پھر وہی بات دہرائی ہے جسے وہ اس سے قبل بیان کر چکا تھا' یعنی جبریل کا ذکر اس ابتدائی عہد میں مشکوک ہے کیوں کہ قرآن میں ایک طویل مدت کے بعد جبریل کا ذکر آیا ہے۔ پھر واٹ فقرہ ''ب'' اور سورہ نجم میں ربط تلاش کرنے لگا۔ اس کا خیال ہے کہ سورہ نجم میں پہلی مرتبہ رسول اللہؐ کا اپنی طرف وحی کرنے والے کو دیکھنے کا بیان ہے لیکن آیات کا سیاق مصنف کے بقول ''اس بات پر دال ہے کہ اس سے قبل بھی وحی نازل ہو چکی ہے۔ لہٰذا جو وحی اس سے قبل آئی تھی وہ رویت سے مربوط نہیں تھی۔ چنانچہ رویت کا عملی نتیجہ بظاہر ہر ایک عام شئے ہوگی' مثلاً یہ اعتقاد کہ یہ متفرق جملے خدا کی طرف سے خطوط تھے اور محمدؐ سے یہ مطالبہ تھا کہ ان خطوط کا اعلان کریں۔ اس سے یہ مفروضہ قائم کرنا پڑتا ہے کہ محمدؐ نے اِس سے پہلے بھی وحی پائی تھی۔ لیکن جو الفاظ اور جملے وحی کیے گئے تھے ان کے بارے میں ذہنی طور پر مطمئن نہیں تھے' لیکن اب جو وحی آئی تو ذہنی طور پر اطمینان تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ رویت کو ہم محمدؐ کے لیے وحی کو طلب کرنے کی دعوت قرار دیں۔ یہ بھی ہوسکتا ہے اس کو پیدا کرنے کے طریقوں میں سے کچھ کا علم محمدؐ کو ہو گیا ہو''۔ (۳۱)

ملاحظہ فرمائی آپ نے یہ ''گوہر افشانی''؟

مصنف کو اعتراف ہے کہ آیات کا سیاق اس بات پر دال ہے کہ اس سے پہلے وحی آچکی ہے' اور رسول اللہؐ نے اس چیز کا اعلان کر دیا ہے جو وحی کی گئی ہے۔ آپؐ کو قوم کی مخالفت بھی اٹھانی پڑی۔ لیکن پھر مصنف کہتا ہے کو جو الفاظ اور جملے وحی کیے گئے تھے ان کے اصل معنی کے بارے میں قطعی بات ذہن میں نہیں آتی تھی۔ فطری بات ہے کہ کم سے کم وہ حصہ سورہ اقرأ اور سورہ مدثر پر مشتمل ہے تو نعوذ باللہ نبی کریم جاہل تھے یا ان کلمات کے سلسلے میں شک وشبہ میں مبتلا تھے جن کو آپؐ نے لوگوں تک پہنچایا تھا؟ اور یہ اعلان بھی کیا کہ وہ خدا کے رسولؐ ہیں اور کچھ لوگ آپؐ کو سچا مان کر آپ ﷺ پر ایمان بھی لائے؟

اب جہاں تک یہ کہنے کا تعلق ہے ممکن ہے کہ رویت استدعائے وحی کے لیے ہو تو یہ بکواس نہیں تو اور کیا ہے ؟ یہ دعوت کہاں سے آئی ؟ کیا محض رؤیت سے ؟ یا ان کلمات سے جو رؤیت کے ساتھ ہی پہنچے ؟ صرف رؤیت تو استدعائے وحی نہیں بن سکتی۔ پھر جو الفاظ اس کے ساتھ پہنچے وہ کہاں گئے ؟ کیا وہ سورۂ نجم کی آیتیں ہیں ؟ ان آیتوں میں تو ایسی کوئی چیز نہیں ہے۔ کیا وہ کوئی دوسری وحی تھی جو نہ قرآن میں موجود ہے اور نہ ہی حدیث میں ؟ مستشرق واٹ کے علم میں آخر وہ کیسے آئی ؟

وحی کے استدعاء یا پیدا کرنے (Inducing) کے مسئلہ پر ہم بعد میں بحث کریں گے اس وقت سوال یہ ہے کہ حضرت محمد ﷺ سے "انت رسول اللّٰہ" کہنے والا کون تھا ؟

منٹگمری واٹ نے اس جگہ بہت ہی واضح جواب دیا ہے جس میں اس نے ایک دوسرے مصنف کی عبارتیں استعمال کی ہیں "......انت رسول اللّٰہ" کے الفاظ خارجی عبارت Exterior Locution بیانی یا تخیلی عبارت Imaginative Locution تھے یعنی انھوں نے اپنے کانوں سے نہیں سنا اور نہ ہی تخیل کے پردہ میں یہ الفاظ آئے بلکہ یہ الفاظ ایک ایسے خطاب کی تشکیل تھے جو الفاظ سے ماوراء ہو کر ان تک پہنچا۔ یہ تشکیل حقیقی رؤیت کے بہت بعد کی بھی ہو سکتی ہے"۔ (۳۲)

جس مصنف سے واٹ نے یہ اصطلاحات لی ہیں اسی سے ان کی تشریح نقل کر دی ہے۔ چنانچہ اس کے نزدیک دیکھنا Vision اور عبارت Locution خارجی اور داخلی دو قسموں کی ہوتی ہے۔ خارجی عبارتیں وہ ہیں جو کسی غیر طبعی سرچشمہ سے ہمارے کانوں کو سنائی دیتی ہیں۔ اسی طرح خارجی رؤیت کسی مادی شئے کی صورت میں ہوتی ہے جسے انسان کی مادی نگاہیں دیکھ سکتی ہیں۔ سورۂ نجم میں رؤیت سے مراد خارجی رؤیت ہے داخلی رؤیت کی دو قسمیں ہیں تخیلی اور عقلی۔ اول الذکر کا انسانی کان سے مدد لیے بغیر براہِ راست استقبال کیا جاتا ہے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تخیلی حس کے ذریعے اس کا استقبال ہوتا ہے۔ مگر ثانی الذکر الفاظ اور جملوں کے بغیر خطاب ہوتا ہے اسی طرح داخلی رؤیت کی بھی قسمیں ہیں" (۳۳)

دوسرے الفاظ میں "انت رسول اللّٰہ" کے الفاظ منٹگمری واٹ کے نزدیک خدا یا جبریل سے نہیں پہنچے بلکہ ان کا سرچشمہ آپؐ کا اپنا اندرون تھا۔ یہ ایک فکر تھی جس کو آپؐ نے الفاظ اور جملوں کے بغیر محسوس کیا' پھر اس کی تعبیر کرنے والے الفاظ بعد میں آئے۔ واٹ نے کتاب کے مقدمے میں یہ دعویٰ کیا تھا کہ مسلمانوں کے ساتھ اس کا رویہ مخالفانہ نہ ہوگا۔ وہ کوئی ایسی بات نہیں کہے گا جو ان کے بنیادی عقائد کے خلاف ہو اور یہ کہ دینی مسائل میں اس کا موقف مورخانہ اور غیر جانب دارانہ ہوگا۔ شاید وہ اسی طرح اپنا وعدہ وفا کر رہا ہے!

واٹ نے وحی محمدی کی نقاب کشائی کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ہمارا یہ فرض کر لینا فطری ہوگا کہ نوامیدی کے اوقات میں محمدؐ پہلے کے کسی خواب کو یاد کرتے تھے۔ شاید پریشانی کے لمحات میں اس کی یاد ان کے ذہن میں تازہ ہو جاتی تھی' چنانچہ اسی کو وہ کسی بالاتر سرچشمہ کی طرف منسوب کر دیتے تھے"۔ (۳۴)

"ما انا بقاری" کا مطلب

واٹ لکھتا ہے کہ "ما اِقرا" کا ترجمہ (I can not read or recite) سے کرنا چاہیے۔ اس کی وضاحت اس روایت سے ہوتی ہے جس میں ما انا بقاری (I am not a reciter) کے الفاظ آتے ہیں۔ ابن ہشام کی روایت میں "ما اقرا" اور "ماذا اقرا" دونوں مذکور ہیں' اس سے مسئلہ کی وضاحت ہو جاتی ہے کیونکہ دوسری عبارت کا مطلب صرف What shall I recite? ہوسکتا ہے۔ یہی ما اقرا کا اصل مطلب ہے" (۳۵)

سوال یہ ہے کہ اس جگہ پڑھنے سے مراد کسی لکھی ہوئی چیز کا پڑھنا ہے یا اس سے آزاد ہو کر چند الفاظ کو صرف زبان سے ادا کرنا؟ ابن ہشام کی روایت پر غور کیجئے جس میں واٹ کے بقول ما اقراء واذا اقرأ میں فرق مذکور ہے۔ ابن ہشام کی روایت یوں ہے:

قال رسول اللهﷺ۔ فجاءنی جبریل وانانائم۔ بخط منه دیباج فیه کتاب' فقال: اقراء قال قلت: ما اِقرأ: رسول اللہﷺ نے فرمایا: میں سو رہا تھا کہ جبریل ریشم کے غلاف میں ایک کتاب لائے اور مجھ سے کہا کہ پڑھیے' میں نے کہا کہ میں

مجھے پڑھنا نہیں آتا۔

اس روایت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس سے مراد کسی لکھی ہوئی چیز کا پڑھنا ہے' لہٰذا ''ما اقرأ'' کا مطلب ہوگا'' لا اعرف القراءۃ''یعنی میں پڑھنا نہیں جانتا۔ آگے روایت میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے پہلے فرشتہ سے کہا کہ میں پڑھنا نہیں جانتا۔ فرشتہ نے جب آپؐ کو دبایا تو آپؐ نے جبریل سے کہا کہ تم کیا چاہتے ہو؟ میں کیا پڑھوں۔ رسول اللہؐ نے اس کی وجہ بیان فرمادی کہ میں نے اس برتاؤ سے بچنے کے لیے یہ کہا تھا جو وہ میرے ساتھ کر چکے تھے (یعنی زور سے بھینچنا) (۳۶)

مصنف تضاد بیانی کا بھی شکار ہے۔ پہلے تو اس نے کہا کہ "ما اقراء" کا ترجمہ I can not read or recite کیا جانا چاہیے۔ پھر اخیر میں وہ کہتا ہے کہ دوسری روایت "ماذا اقرأ" کے معنی وہی ہیں جو "ما اقرأ" کے ہیں۔ What i shall read چنانچہ پہلی روایت میں "ما" کو تو پڑھنے کی نفی قرار دیتا ہے' مگر بعد میں اس کو استفہامیہ ٹھہراتا ہے' بہت سے علماء اس جگہ ''ما'' کو استفہامیہ نہیں مانتے۔ ابن کثیر کہتے ہیں ''صحیح بات یہ ہے کہ "ما انا بقاری" نفی ہے' اس کے معنی ہیں "لست ممن یحسن القراء ۃ" (میں ان لوگوں میں سے نہیں ہوں جو پڑھنا جانتے ہیں) امام نووی اور ان سے پہلے امام ابو قسامہ نے اس کو راجح قرار دیا ہے۔ جو لوگ استفہامیہ مانتے ہیں ان کا نقطہ نظر بعید از قیاس ہے' کیوں کہ مثبت جملہ میں نحوی لحاظ سے ''باء'' کا اضافہ نہیں کیا جا سکتا'' (۳۷)

واٹ نے آگے چل کر پھر لکھا ہے: ''یہ بات قریب قریب یقینی ہے متاخرین راویانِ حدیث نے ان الفاظ کے اصل معنی لینے سے گریز کیا ہے تاکہ اس خیال کو تقویت مل جائے کہ محمدؐ پڑھنا نہیں جانتے تھے' قرآن کے اعجاز کو ثابت کرنے کے لیے اس کو بطور دلیل پیش کیا جاتا ہے۔ (۳۸)

سوال یہ ہے کہ محدثین نے کیا اس طرح الفاظ کے اصل معنی لینے سے گریز کیا؟ کیا انھوں نے روایتوں کو تحریف کا نشانہ بنایا؟ منٹگمری واٹ یہ بھی نہیں کہتا' کیوں کہ کم سے کم

زہری کے سلسلے میں تو اس کو یہ اعتراف ہے کہ انھیں جتنی اور جیسی روایت ملی اس کو اُسی طرح نقل کر دیا۔ یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ رسول اللہ ؐ کی اُمیّت یا ناخواندگی کا نظریہ متاخرین کی ایجاد ہے، حالانکہ قرآن کا موقف اس سلسلہ میں یہ ہے:

ماکنت تتلوا من قبله من کتٰب ولا تخطه بیمینك (العنکبوت : ۴۸)

(آپؐ اس سے پہلے کسی کتاب کی تلاوت نہیں کرتے تھے اور نہ ہی اپنے ہاتھ سے لکھتے تھے۔) (۳۹) منٹگمری واٹ اگر علماء اسلام کے بیان کردہ مفہوم کو صحیح نہیں سمجھتا تو اس کے پیچھے کارفرما اصل جذبہ کا پتہ ایک دوسری کتاب میں واٹ کی اس تحریر میں چلتا ہے ''روایتی اسلام یہ کہتا ہے کہ محمد ﷺ پڑھنا لکھنا نہیں جانتے تھے، لیکن یہ بات جدید مغربی محققین کے نزدیک مشکوک ہے۔ یہ بات تو صرف اس عقیدہ پر زور دینے کے لیے کہی جاتی ہے کہ محمدؐ کا قرآن کو نکال لانا ایک معجزہ تھا۔ اس کے برعکس ہمیں معلوم ہے کہ مکہ کے بہت سے باشندے پڑھنا لکھنا جانتے تھے۔ اس لیے یہ فرض کیا جاتا ہے کہ محمدؐ جیسا ایک کامیاب تاجر اس قسم کے فنون سے ضرور واقف رہا ہوگا۔ (۴۰)

منٹگمری واٹ نے شک وانکار کو ایک دوسرے سے ملا دیا ہے۔ کسی بھی محقق کو اپنے مقابل کے دعویٰ میں شک کرنے کا اختیار ہوتا ہے جس سے خود اس کے اپنے دعویٰ کی تائید ہو سکے۔ لیکن انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ اس شک کو ابتدائی مرحلہ میں رکھا جائے اور سچائی کی جستجو جاری رہے۔ جستجو کے بعد اگر مقابل کی بات صحیح معلوم ہو تو اسے تسلیم کر لینا چاہیے لیکن اگر مقابل کا دعویٰ دلائل کی رو سے غلط ثابت ہو جائے تو وہ اپنے دعویٰ کو صحیح ضرور کر سکتا ہے۔ اب اگر ایک شخص اپنے مقابل کے ہر دعویٰ کا انکار کرے، اپنے بے بنیاد مزعومات کو صحیح ٹھہرانا چاہے، تو ظاہر ہے کہ اس کو انصاف پسند نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ اگر وہ اپنے مقابل پر یہ الزام لگائے کہ اس نے ساری باتیں اس لیے کہی ہیں کہ اس سے اس کے دعویٰ کی تائید ہوتی ہے تو اس کا مقابل بھی کہہ سکتا ہے کہ جناب آپ نے ان باتوں کا اس لیے انکار کیا ہے کہ اس کو تسلیم کر لینے سے آپ کا دعویٰ غلط قرار پاتا ہے اور اس کے بالکل برعکس باتیں اس لیے فرض

کرلیں کہ اس سے آپ کے مزعومات کی تائید ہوتی ہے۔

مصنف نے جو کسی کامیاب تاجر کے ناخواندہ نہ ہونے کا مفروضہ قائم کیا ہے اس کے لیے دور نہ جا کر خود اس زمانہ میں کسی شہر کے کامیاب تاجروں کے حالات معلوم کر لیجئے۔ آپ کو بہت سے تاجر ایسے مل جائیں گے جو پڑھنا لکھنا نہیں جانتے۔ کم سے کم میں ایک ایسے تاجر کی مثال پیش کرسکتا ہوں جو پڑھنا لکھنا نہیں جانتا' البتہ اس کا حافظہ اچھا تھا اور اچھا حساب کرسکتا تھا۔ اگر یہ مثال چودھویں صدی ہجری میں پائی جاسکتی ہے تو ہجرت سے قبل اس کے تصور سے کیوں کسی کا دل گھبراتا ہے؟

جہاں تک مصنف کی اس بات کا تعلق ہے کہ محمد ﷺ کی ناخواندگی کو ''اعجاز القرآن'' کا ثبوت ٹھہرایا جاسکتا ہے تو اگر اس کا مقصد یہ تھا کہ ناخواندگی اس دلیل کے اجزاء ترکیبی میں سے ہے اور اگر محمد ﷺ اُمّی نہ ہوتے تو اعجاز القرآن کی دلیل ناقص رہ جاتی تو بات بالکل درست نہیں ہے۔ ہاں اگر اس کی مراد یہ ہے کہ جیسا کہ ایک دوسری کتاب میں بیان بھی کر دیا گیا ہے کہ یہ اعجاز القرآن کے تائیدی دلائل میں سے ہے تو صحیح ہے خود قرآن کہتا ہے:

وماکنت تتلوا من قبله من کتاب ولا تخطه بیمینك اذاً لارتاب المبطلون۔ (۴۱) (العنکبوت: ۴۸)

(آپؐ اس سے پہلے کسی کتاب کی تلاوت نہیں کرتے تھے اور نہ ہی اپنے آپؐ اسے لکھتے تھے' ورنہ باطل پسند لوگ ضرور شک کرنے لگتے۔)

یہاں قرآن نے یہ نہیں کہا ''اذاً لثبت ان القرآن لیس وحیاً'' (اس وقت ضرور یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ قرآن وحی نہیں ہے) بلکہ قرآن یہ کہتا ہے کہ اس وقت فاسد ذہن والے لوگ ضرور شک کرتے ''یعنی جاہلوں کو اس میں شبہ ہو جاتا جس سے سرمو تجاوز کرنے کی نہیں سوچ سکتے تھے۔ لہٰذا ناخواندگی یہاں تائید دلیل ہے' اصل دلیل نہیں ہے جیسا کہ اس آیت میں تضاد بیانی سے قرآن کے پاک ہونے کو اصل دلیل کے طور پر پیش کیا گیا ہے:

افلا یتدبرون القرآن ولوکان من عندغیرالله لوجدوا فیه اختلافاً

کثیراً (۴۳) (النساء: ۸۲)

(کیا وہ لوگ قرآن میں غور وفکر نہیں کرتے' اگر یہ غیر اللہ کی طرف سے ہوتا تو اس میں انھیں بہت سے اختلافات مل جاتے۔)

اس کے بعد مصنف ہم سے کہتا ہے کہ ''یہاں اقرأ'' کا مطلب اپنے حافظہ سے پڑھنا بھی ہوسکتا ہے' یعنی ماوراء (Super natural) طریقہ سے جو تمھارے ذہن اور حافظہ میں موجود ہے اس کو پڑھنا (۴۴) اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ قرآن میں انجیلی مواد کی شکل دیکھ کر ہمیں یقین کے ساتھ یہ کہنا پڑتا ہے کہ محمد ﷺ نے انجیل نہیں پڑھی تھی' اس بات کا بھی امکان نہیں ہے کہ انھوں نے دوسری کتابیں پڑھی ہوں (۴۴) اگر محمدؐ نے کوئی کتاب نہیں پڑھی تو کیا وہ کچھ لکھ بھی سکتے تھے؟ یہ اصرار کیوں ہے کہ محمدؐ پڑھنا لکھنا جانتے تھے اور پڑھتے لکھتے بھی تھے۔ اور یہ کون سی معقول بات ہے کہ محمد ﷺ اگرچہ پڑھنا لکھنا جانتے تھے' مگر انھوں نے کوئی بھی کتاب نہیں پڑھی تھی اور اپنے ہاتھ سے کبھی کچھ لکھا بھی نہیں تھا؟ کیا وہ نہیں سمجھ رہا ہے کہ جس نتیجہ تک زبردستی اس کی تحقیق نے یہاں اسے پہنچایا ہے وہ لامحالہ اعجاز القرآن کی تائید کر رہا ہے؟ جس سے واٹ شروع سے ہی فرار اختیار کرنا چاہتا تھا اور اسی وجہ سے اس نے محمدؐ کی ناخواندگی کی تردید کی تھی۔ میں نے یہاں ارادی طور پر ''جس نتیجہ تک اس کی تحقیق نے زبردستی اسے یہاں پہنچایا ہے'' کے الفاظ استعمال کیے ہیں' کیوں کہ واٹ کو بخوبی معلوم تھا کہ اگر وہ کہتا ہے کہ محمد ﷺ نے انجیل پڑھی تھی اور اس سے مواد لے کر قرآن میں شامل کر دیا تھا تو اس کو لامحالہ یہ کہنا پڑتا کہ دونوں کتابوں میں وہ مواد ایک ہی طرح کے ہیں یا ہونا چاہیے' حالانکہ دونوں کا مواد ایک طرح نہیں ہے' اس لیے مجبوراً اس نے یہ بات کہی کہ محمد ﷺ نے انجیل نہیں پڑھی تھی' اور یہودی اور مسیحی تصورات کے سلسلہ میں انھیں جو واقفیت تھی وہ زبانی ہی سن سنا کر حاصل ہوئی تھی (۴۵) یہ بھی ایک دور دراز کی توجیہہ ہے کیونکہ محمد ﷺ کو اگر یہودی اور مسیحی تعلیمات کا اتنا اہتمام تھا کہ آپ ﷺ اُن سے قرآن میں کچھ نقل بھی کرنے لگے تھے اور آپؐ اس کے بقول پڑھنا لکھنا بھی جانتے تھے' تو آپؐ نے خود ان

کتابوں کا مطالعہ کیوں نہیں کیا؟ سمجھ میں آنے والی بات تو یہی ہوگی کہ آپ ﷺ اگر پڑھنا نہیں جانتے تھے تو ان کتابوں کا مطالعہ کرنے کے لیے پڑھنا ضرور سیکھ لیتے' اور اگر آپؐ نے اس کے باوجود نہیں سیکھا تو وہاں جو پڑھے لکھے یہودی یا مسیحی موجود تھے آپؐ کم سے کم ان سے پڑھوا کر سن سکتے تھے۔ اگر آپ ﷺ نے ایسا کیا ہوتا تو بات یقیناً مشہور ہوتی' کیوں کہ جن لوگوں نے مکہ میں ایسا کیا وہ مشہور ہیں۔ بلکہ آپ ﷺ خود اس کا اعتراف کر لیتے' یہ آپؐ کے ''صادق'' اور ''امین'' ہونے کا تقاضا تھا جس کا خود واٹ کو اعتراف ہے۔ پھر قرآن کا مضمون یہود و نصاریٰ کی کتابوں کے مندرجات کے مطابق ہوتا۔ سوال یہ بھی ہے کہ یہود و نصاریٰ کی کتابوں میں جن باتوں کا ذکر ہے اور اگر وہ باتیں قرآن مجید میں ہی کتابوں سے براہ راست یا ان کتابوں کے ماننے والوں سے بالواسطہ لی گئی ہوتیں تو ظاہر ہے کہ بعثت سے پہلے بھی یہودیت اور مسیحیت کے سلسلہ میں محمدؐ کی معلومات ورقہ بن نوفل جیسے شخص کی معلومات سے زیادہ ہوتیں۔ پھر ام المومنین حضرت خدیجہؓ آپ کو لے کر ورقہ بن نوفل کے پاس کیوں گئیں؟ ورقہ نے کیوں یہ خیال کیا کہ محمدؐ کو اس ناموس کے بارے میں کچھ بھی علم نہیں ہے جو موسیٰ کے پاس آیا تھا' اور جو دیگر انبیاء کرام کے پاس آپؐ سے پہلے آ چکا تھا؟ آپ ﷺ حیرت سے کیوں پوچھتے کہ ''کیا وہ لوگ مجھے نکال دیں گے؟'' جب کہ ورقہ نے کہا تھا'' تمھاری قوم جب تمھیں نکال دے گی' کاش میں اس وقت تک زندہ رہوں'' اس کے باوجود واٹ ہمیں بتاتا ہے کہ ''یہ فرض کرنا زیادہ آسان ہے کہ محمد ﷺ اکثر و بیشتر ابتدائی عمر ہی سے ورقہ کے پاس آنے جانے لگے تھے اور عمومی انداز کی بہت سی چیزیں سیکھتے تھے''۔ (۴۶)

رسول اللہؐ کے پاس کس طرح وحی آئی تھی؟

مصنف لکھتا ہے بلاشبہ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ خود محمد ﷺ اس قرآن میں جس کا سرچشمہ وہ مابعد الطبیعیاتی قوت کو ٹھہراتے تھے اور خود ان کے انسانی شعور کے سرچشمہ سے پھوٹنے والے قرآن میں فرق کرتے تھے۔ (۴۷) ہم جب انھیں ''صادق'' اور ''امین'' سمجھتے

ہیں تو ان دونوں باتوں کے درمیان فرق کرنا بھی ضروری ہوگا۔ مصنف آگے لکھتا ہے ''مگر کس طرح وہ ان دو باتوں میں فرق کرتے تھے یہ معاملہ بالکل واضح نہیں ہے'' حالانکہ معاملہ بالکل واضح ہے۔ رسول اللہؐ فرماتے تھے کہ قرآن ایسا کلام ہے جسے لے کر جبریل آتے ہیں اور آپؐ اسے سنتے ہیں اور یاد کرلیتے ہیں، پھر کسی کو لکھ لینے کا حکم دیتے ہیں۔ پھر لوگوں کو پڑھ کر سنا دیا جاتا ہے۔ یہ آپؐ کی روزمرہ کی انسانی گفتگو سے بالکل الگ چیز ہے، کیوں کہ خدا کا کلام انسانی کلام سے یکسر مختلف ہے۔ زمانہ نبوت کے علاوہ بعد کے ادوار میں عربی زبان و ادب کے مزاج شناس لوگوں کو اس حقیقت کا پورا احساس تھا۔ لسانی لحاظ سے وہ قرآن و حدیث کے فرق کو اچھی طرح سمجھ سکتے تھے۔ یہ الگ بات ہے کہ اسلامی نقطہ نظر سے حدیث کے معانی بھی رسول اللہ ﷺ کو الہام کیے گئے ہیں اور رسول اللہ ﷺ نے انھیں معانی کو اپنے الفاظ میں بیان کردیا ہے۔ واٹ کا یہ کہنا سچ ہے کہ رسول اللہؐ دو باتوں میں فرق کرتے تھے مگر چونکہ اس حقیقت کی تشریح میں بہت سے دینی مسائل بھی شامل ہوجاتے ہیں اس لیے ''وہ اس پر بحث نہیں کرے گا'' البتہ اس نے اتنا ضرور کہہ دیا ہے کہ اس سلسلہ میں تین طرح کے نظریے ہیں:

۱۔ روایتی مسلمان سمجھتے ہیں کہ پورا قرآن ماوراء طبعی سرچشمہ سے نکلا ہے جو غیر مخلوق ہے۔

۲۔ مغرب کے ایک سیکولر انسان (اگر اس فرق کو ملحوظ رکھتے جو محمد ﷺ ملحوظ رکھتے تھے) کا نقطہ نظر یہ ہے کہ قرآن کا سرچشمہ محمدؐ کی باشعور عقل کے علاوہ محمد ﷺ کی شخصیت بھی ہے۔

۳۔ تیسرا نظریہ یہ ہے کہ قرآن ایک الٰہی عمل ہے جو محمد ﷺ کی شخصیت کے تصور سے صادر ہوا، اس طور پر کہ قرآن کے بعض عناصر کو محمدؐ کی بشریت کی طرف بنیادی طور پر منسوب کیا جاسکتا ہے۔ یہ نظریہ بہ ظاہر ان مسیحیوں کا ہے جو قرآن میں الٰہی حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں۔

مصنف پھر یہ بات دہراتا ہے کہ ان تمام نظریات کے سلسلہ میں وہ غیر جانبدار ہے' کیوں کہ وہ دینی مسائل ہیں' اور وہ اس کتاب میں مؤرخ کی حیثیت سے ہی قلم اٹھاتا ہے اور دینی مسائل پر بحث کرنا نہیں چاہتا۔ لیکن اس کے بقول ایک مورخ کو محمد ﷺ کے شعور میں وحی کے اس تجربہ کو تلاش کرنے کا حق پہنچتا ہے۔ وہ یہ معلوم کرنے میں حق بجانب ہے کہ اس کی ابتداء کس طرح ہوئی۔ کیا کیفیت تھی' محمدؐ نے کیسے اس کو بیان کیا وغیرہ۔ کیوں کہ یہ سب تاریخی واقعات ہیں' اگر چہ محمدؐ کے شعور سے تعلق رکھتے ہیں اور اگر چہ اس بات کا احتمال ہے کہ محمدؐ کا بیان کرنا خود ان کے سابق تصور کے رنگ میں رنگ گیا ہو"۔ (۴۸)

اس عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ مصنف کے لیے زیادہ اہم وہ تاریخی واقعات ہیں جو وحی محمدی کی کیفیت سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان حقائق کا سرچشمہ فطری طور پر وہ ذات ہے جو اس تجربہ سے متعلق تھی۔ واٹ کے اعتراف کے مطابق وہ ذات ''صادق اور امین'' تھی' لہٰذا اس تجربہ کے بارے میں جاننا چاہیں تو ہمیں غور سے سننا چاہیے کہ کس طرح وہ خود اس کو بیان کر رہی ہے۔ لیکن منٹگمری واٹ یہاں بھی اپنی روش کے مطابق شک پیدا کرنا چاہتا ہے اور وہ اس طرح کہ محمد ﷺ نے اپنے تجربہ کو کس انداز سے بیان کیا ہے' یہ ممکن ہے کہ انداز معروضی نہ ہو بلکہ خود ان امور کے سلسلہ میں آپؐ کے سابق تصورات سے متاثر ہو گیا ہو۔ آخر وہ ''امور'' کیا تھے؟ فطری طور پر یہاں یہ مفروضہ کام کر رہا ہے کہ محمد ﷺ نے دین کے بہت سے مسائل کو جن میں وحی بھی شامل ہے یہود ونصاریٰ سے سیکھ لیا تھا۔

ان ملاحظات کے بعد مصنف نے اپنے اصل موضوع پر بحث شروع کی ہے۔

سب سے پہلے سورۂ نجم میں مذکورہ روایت کو استثنائی معاملہ ٹھہرا کر مستبعد قرار دیتا ہے۔ پھر رؤیت اور داخلی خارجی عبارت کی اصطلاحات کی تشریح کرتا ہے جو اس نے ایک دوسرے مستشرق پاولین (A.Poulain) سے لی ہیں۔ اس پر ہم پہلے ہی گفتگو کر چکے ہیں۔ پھر وہ اصل موضوع پر آتا ہے' وحی سے متعلق آیات' احادیث پر غور کرنے اور پاولین اور اپنے استاذ رچرڈ بیل کے نظریات سے مدد لینے کے بعد جس نتیجہ تک منصف پہنچتا ہے' اس کے لبّ

لباب کو آسانی کے لیے مندرجہ ذیل میں فقروں میں بیان کیا جاسکتا ہے:

(الف) وحی کبھی زبانی خطاب نہیں ہوتی۔

(ب) مکہ میں قیام کے دوران محمد ﷺ اس طرح کی وحی کو "الروح" کا عمل سمجھتے تھے۔

(ج) ایک ایسے فرشتہ کی بات جو پیغام لے کر آتا تھا بظاہر بعد کے زمانے سے تعلق رکھتی ہے۔

(د) مکی دور میں اس کا تذکرہ نہیں ملتا کہ نازل ہونے والی چیز رسولؐ سنتے بھی تھے۔

(ھ) لہٰذا ہم یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ "الروح" کوئی پیغام لے کر خطاب کے علاوہ کسی دوسرے طریقہ سے محمدؐ کے قلب تک پہنچتا تھا۔

(و) اس قسم کی وحی بلاشبہ اندرونی یا عقلی تعبیر ہوتی ہے۔ اس کو تخیلی وحی نہیں کہا جاسکتا۔ اگر چہ اس کے ساتھ کسی طرح کی رؤیت (عقلی یا غیر عقلی) شامل ہو۔

(ز) ''الروح'' کا ذکر بظاہر اس تجربہ کی تفہیم کے لیے ہے۔ یہ اس تجربہ کا کوئی حصہ نہیں ہے۔

(ح) صلصلۃ الجرس (گھنٹی کی آواز) کا سننا جس کا حوالہ ایک حدیث میں آیا ہے بلاشبہ تخیلی تجربہ ہے۔

(ط) متاخرین علماء اسلام ہی نے اس رائے کو قبول کیا کہ آنے والا ایلچی جبریل تھا۔ اور یہ کہ شروع ہی سے وحی کا یہی انداز تھا لیکن مغربی دانشوروں نے اس حقیقت کو نظرانداز نہیں کیا کہ جبریل کا نام مدنی دور میں پہلی بار وارد ہوا تھا۔ قرآن اور حدیث کے بہت سے مضامین اس عام رائے کی تائید نہیں کرتے۔ اس عام رائے میں ابتدائی دور کے واقعہ کو بعد میں ابھرنے والے تصورات کی روشنی میں دیکھا گیا ہے۔

(ی) ہوسکتا ہے کہ مدنی عہد میں جبریل کا یہی معتاد طریقہ رہا ہو۔ اس صورت میں ہمارے خیال میں وحی ایک تخیلی تعبیر تھی جس میں تخیلی یا عقلی رویت بھی شامل ہوگی۔ "فی صورۃ رجل" (ایک آدمی کی شکل میں) کی عبارت تخیلی رویت کی طرف اشارہ

کرتی ہے۔

(ک) یہ کہنا نادانی کا ثبوت دینا ہے کہ محمدؐ کی رؤیت اور عبارتیں ہذیان تھیں' یا یہ کہ محمدؐ پر مرگی کے دورے پڑتے تھے۔ داخلی تخیل یا عقلی رؤیت اور عبارتوں کا وجود اس بات کی کسوٹی نہیں ہے وہ سب سچ تھا۔

(ل) اس بات کا امکان ہے کہ محمدؐ کو شروع میں اچانک وحی آ گئی ہو۔ لیکن بعد میں آپؐ کو وہ طریقہ معلوم ہو گیا جس سے "استجلاب وحی" کا عمل انجام دیا جا سکتا تھا۔ دوسرے الفاظ میں جس سے وحی لائی جا سکتی تھی۔ کیا محمدؐ اسی مقصد کے لیے ''دثار'' (چادر) اوڑھ لیتے تھے؟ شاید آپؐ قرآن کی رک رک کر تلاوت کے دوران کچھ سننے کی مشق کرتے تھے اور اسی طریقہ سے کسی خاص سیاق وسباق کی آیتوں کو حاصل کر لیتے تھے جہاں آپؐ کو نقص محسوس ہوتا۔ اس مسئلہ کی تفصیلات بلاشبہ نامعلوم ہیں۔ لیکن یہ بات تو اپنی جگہ اٹل ہے کہ قرآن کی تصحیح کا یہی طریقہ محمدؐ کے پیش نظر تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی مضمون نامکمل یا نادرست صیغہ میں وحی کیا جاتا تو محمدؐ اس کی تصحیح اس طرح کر لیتے تھے۔ بہرحال محمدؐ کا اگر استجلاب وحی کا کوئی طریقہ بھی تھا' مثلاً سننے کا گمان' یا مقناطیسی تنویم (ہپناٹزم) یا اس کے علاوہ کچھ اور طریقہ' تو یہ اِس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ آپ کا یہ تجربہ سچا تھا۔

اب آیئے واٹ کے ان دعوؤں کو دیکھیں کہ ان میں کتنی صداقت ہے' اور علمی اور واقعاتی تجزیہ میں وہ کہاں ٹکتے ہیں۔

ا۔ یہ کہنا تو درست ہے کہ وحی الفاظ کے بغیر بھی ہو سکتی ہے' کیونکہ لفظی طور پر وحی ''مخفی طور پر اطلاع'' کو کہتے ہیں۔ لیکن قرآن الفاظ کی صورت میں وحی ہے۔ خواہ اللہ تعالیٰ نے اس کو آپ کے قلب میں القاء کیا ہو' یا پسِ پردہ کلام کیا ہو' یا کسی ایلچی کو بھیجا ہو' فرشتہ کسی انسان کی صورت میں آپؐ کے پاس آیا ہو۔ یہ سب وحی میں آتا ہے' اور عربی لغت اور حقیقت حال کے عین مطابق ہے۔ اب واٹ اگر اپنے استاد رچرڈ بل (Richard Bell) کا حوالہ دے کر یہ

جتانا چاہتا ہے کہ شروع میں وحی کا تصور لفظی ترسیل کا نہیں تھا' اس کو ہم ان دونوں عظیم مستشرقوں کا اجتہاد ہی کہہ سکتے ہیں!

یہ کہنا تاریخی لحاظ سے درست نہیں ہے کہ کسی فرشتہ کے ذریعے وحی آنے کا تصور مدنی دور سے تعلق رکھتا ہے۔ سورۂ التکویر مکی دور میں نازل ہوئی۔ سورہ النجم سے بھی پہلے اتری۔ اس میں فرشتہ کا حوالہ پایا جاتا ہے:

انه لقول رسول كريم' ذى قوة عند ذى العرش مكين' مطاع ثم امين وما صاحبكم بمجنون۔ (التکویر : ۱۹ تا ۲۲)

پہلی آیت میں ''رسول'' سے مراد فرشتہ ہی ہے۔ دوسری آیتوں میں اسی فرشتہ کے وصاف بتائے گئے ہیں۔

واٹ نے ان حدیثوں کا بھی انکار کیا ہے جن میں جبریل کا حوالہ موجود ہے۔ واٹ کی لیل یہ ہے کہ مکی سورتوں میں ''جبریل'' ہے۔

واٹ یہی ثابت کرنا چاہتا ہے کہ قرآن وحی الٰہی نہیں ہے۔ اسی لیے وہ اس بات پر ۔ورد ے رہا ہے کہ محمدؐ کے پاس اللہ کی طرف سے وحی نہیں آئی' اور جبریل نے بھی ایسا کوئی کام نہیں کیا۔ یہ وحی تو آپؐ کے اندرون سے پھوٹنے والی ایک شئے تھی۔ واٹ یا کوئی بھی وسرا انسان جو رسالت محمدیؐ کا منکر ہو کسی قسم کا دعویٰ کر سکتا ہے۔

لیکن اس دعویٰ کو اگر قرآن سے ثابت کرنے کی کوشش کرے تو کیا اس کو کوئی عقل باور کر سکتی ہے؟

۱۔ حدیث میں آیا ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے اور کبھی ایسا' حدیث میں اس کا تذکرہ نہیں ملتا کہ شروع میں صلصلة الجرس یا گھنٹی کی آواز جیسی تھی' بعد میں کسی انسان کی شکل میں فرشتہ آنے لگا۔

۲۔ حضرت حارث نے مضارع کا صیغہ استعمال کرتے ہوئے دریافت کیا ''کیف یاتیك؟ (آپؐ کے پاس وحی کیسے آتی ہے) یہ نہیں پوچھا کہ ''کیف کان یاتیك

؟'' (آپؐ کے پاس وحی کیسے آتی تھی؟) لہٰذا جو کیفیت بیان کی گئی ہے وہ صحابی کے سوال کرنے کے وقت تک وحی کے سلسلے میں باقی تھی، جس میں مکی اور مدنی دونوں عہد شامل ہیں۔

۴۔ صلصلة الجرس یا گھنٹی کی آواز فرشتہ کے وجود کے منافی نہیں ہے۔ رسول اللہؐ جس کا وصف بیان کر رہے ہیں وہ ان مختلف حالات کا بیان ہے جن میں فرشتہ کا وحی لانا گھنٹی کی آواز میں ہوتا تھا، اور کبھی وہ رسول اللہؐ سے اس طرح گفتگو کرتا تھا جیسا کہ عام انسان گفتگو کرتا ہے۔ کبھی گھنٹی کی آواز وحی کے لیے تمہید کے طور پر ہوتی تھی، یعنی خاص کی صورت۔

بخاری میں یہ روایت دوسرے طریقے سے مروی ہے جس سے اِس قول کی تائید ہوتی ہے:

کیف یاتیک الوحی ؟ قال :کل ذلك یاتینی الملك احیانا مثل صلصلة الجرس ویتمثل لی الملك احیانا (۵۸)

آپ کے پاس وحی کیسے آتی ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہر صورت میں فرشتہ آتا ہے۔

بسوخت عقل ز حیرت!

علماء اسلام جن کی مادری زبان عربی ہے اور جو عربی زبان کے صرف ونحو، بلاغت اور فنی باریکیوں سے پوری طرح واقف ہیں، قرآن جن کے سفینوں میں نہیں بلکہ جن کے سینوں میں محفوظ ہے، جو صبح شام اس کی تلاوت کرتے ہیں جو اس کی آیتوں اور الفاظ پر غور کرتے ہیں اور اہل ایمان ہونے کے ناطے اس کا احترام کرتے ہیں، کلام اللہ ہونے کے لحاظ سے اس کی تفسیر لکھتے ہیں، جنھیں ہزاروں حدیثیں یاد ہیں، جن پر وہ غور کرتے ہیں اور قرآن کی تفسیر میں ان سے مدد لیتے ہیں، وہ قرآن کے بعد ثانی وحی کے طور پر اس کا احترام کرتے ہیں۔ یہ لوگ کیا ایسی بات پر متفق ہو گئے جو ایک آیت یا ایک حدیث نہیں، بلکہ بہت سی آیتوں اور حدیثوں کے

خلاف ہو؟ اس انکشاف کا سہرا کن کے سر ہے؟ مٹھی بھر مغربی مستشرقین کے! جو کتابوں کے ذریعے عربی سیکھتے ہیں، یا خود کسی یورپی استاد کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کرتے ہیں، جن کی زبان سے صحیح طور پر کوئی آیت یا حدیث ادا تک نہیں ہوتی، اس ژاژ خائی اور غرور کے لیے روئے زمین میں جگہ کہاں ہے؟ جناب منٹگمری واٹ صاحب کیا محسوس فرمائیں گے اگر عرب ادباء کا ایک گروہ جسے انگریزی تک بولنا نہ آئے، یہ فیصلہ صادر کردے کہ یورپ اور امریکہ کے اُن تمام فضلاء نے جن کی مادری زبان انگریزی ہے اور جنھوں نے شیکسپیئر پر بہت کتابیں لکھی ہیں، اس عظیم شاعر کے فن پاروں کی ایسی تشریح کی ہے جو خود اس کے ڈراموں اور نظموں میں پائی جانے والی بہت سی چیزوں کے خلاف ہے؟

(۵) مدنی دور میں اگر یہی معتاد اور رائج طریقہ تھا تو سوال یہ ہے کہ مکی دور میں بھی اسی طریقہ کے معتاد ہونے میں کیا چیز مانع تھی؟ مصنف کو اس بات پر کیوں اِصرار ہے کہ مکی دور میں وحی کا طریقہ مدنی دور کے طریقہ سے مختلف ہی ہونا چاہیے۔ واٹ کو تو ہر حال میں اصرار ہے کہ وحی لامحالہ "تخیلی تعبیر" ہوتی ہے، جس کے ساتھ جبریل کی تخیلی رؤیت بھی شامل ہوتی ہے اور "فی صورۃ رجل" یا ایک شخص کی شکل میں" کے الفاظ اس پر دال ہیں، یہ بات وہ اس مفروضہ کے بعد بھی کہتا ہے کہ عہد مدنی میں وحی جبریل کے واسطہ سے آتی ہے، کیا "صورۃ رجل" یا کسی انسان کی شکل کے معنی اس نے "خیال رجل" یا کسی شخص کا خیال لے لیے ہیں؟ واٹ نے اگر یہ معنی اخذ کیے ہیں تو یہ اس کی غلطی ہے کیوں کہ حدیث کا تو مطلب یہ ہے کہ جبریل اپنی اصل شکل میں نہیں آئے، بلکہ ایک عام انسان کی شکل میں آئے جس کو رسول اور غیر رسول سارے لوگ دیکھ سکتے ہیں۔

(۶) ایسا کہنا پرلے درجے کی نادانی کا ثبوت دینا ہے۔ سوال یہ ہے کہ وحی کی جو تشریح واٹ کر رہا ہے اس میں اور ایسی تشریح میں جو کسی جاہل کی زبان سے سننے میں آئے کیا فرق رہ جاتا ہے؟ واٹ جس بات کو جہالت کا ثبوت قرار دے رہا ہے خود اس کی

تشریح وحی وہی درجہ رکھتی ہے، کیوں کہ دونوں میں فرق تو صرف الفاظ کا ہے۔ معانی دونوں کے ایک ہی ہیں۔

واٹ کا یہ کہنا کہ عبارت اور رؤیت خواہ داخلی ہو یا خارجی صحت وصداقت کی دلیل نہیں ہے عمومی انداز میں صحیح نہیں ہے، بلکہ اس سلسلہ میں تفصیل سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ داخلی ہونے کی صورت میں دلیل نہ ہونا تو واضح ہے کیوں کہ اس کی صحت الگ سے دلیل کی محتاج ہوگی، لیکن اگر مسئلہ خارجی کا ہے تو مسئلہ کا دار و مدار کسی خارجی سرچشمہ پر ہوگا۔ وحی کے سلسلے میں جب خدا کی ذات ہی خارجی سرچشمہ ہے تو پھر یہ اس کی صداقت کی دلیل ہوگی۔ ایسا اگر یہ سرچشمہ غیر خدا ہو تو پھر مسئلہ وحی ذاتی یا داخلی کا ہوگا۔

(۷) مصنف نے بار بار وحی پیدا کرنے (Inducing) کے ہر مسئلہ پر بحث کی ہے، فطری طور پر یہ اس کے نظریہ کے مطابق ہے، کیوں کہ وحی کو اگر اندرونی اور ذاتی شئے قرار دیا جائے تو پھر اس سلسلہ میں تعجب کا پہلو نہیں رہتا کہ اس کو ایک شخص خاص طریقہ کو اپناتے ہوئے پیدا کرسکتا ہے۔ خواہ وہ ذاتی تنویم کا طریقہ ہو جس کو واٹ خود بیان کرتا ہے یا دوسرے طریقوں سے۔ لیکن مصنف کے ساتھ پیچیدگی یہ ہے کہ اس قسم کے الزام ان ملحدوں کی طرف سے عائد کر کے راستہ خالی نہیں کرنا چاہتا جو وحی کے منکر ہوتے ہیں، بلکہ سیرت پاک سے خود اس سلسلہ میں دلائل بھی پیش کرتا ہے۔ حقیقی دلائل نہ ملنے کی صورت میں خیال آرائیوں اور افسانہ طرازیوں کا سہارا لیتا ہے، ورنہ بتائیے کہ کسی کے ذہن میں یہ بات کیسے آسکتی ہے کہ وحی کو کھینچ لانے کے لیے "دثار" یعنی کپڑا اوڑھ کر انسان لیٹ جائے۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کا واقعہ صرف ایک بار پیش آیا، وہ بھی وحی کے آجانے کے بعد، جب آپؐ پر خوف و دہشت طاری تھی، اس لیے آپؐ کو کمبل اوڑھا دیا گیا تھا۔ پھر آپؐ پر وحی نازل ہوئی، اور بتایا گیا تھا کہ جو وحی آئی ہے اسے لوگوں تک پہنچایا جائے۔ "یا ایھا المدثر قم

فاندر وربلٹ فکبر'' (۵۹) پھر جب محمد ﷺ کو طریقہ معلوم ہوگیا تھا کہ کس طرح وحی لائی جائے اور غلطیوں کی اصلاح کی جائے تو ماننا پڑے گا کہ ضرور وہ طریقہ یاد رہا ہوگا۔ ورنہ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ایک انسان کوئی طریقہ سیکھ چکا ہو یا سیکھ رہا ہو مگر خود اسے معلوم نہ ہو کہ وہ اسے سیکھ چکا ہے یا سیکھ رہا ہے؟ اگر اسے یاد بھی ہو تو اسے یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ وحی کوئی خارجی معاملہ نہیں ہے بلکہ ایک ذاتی چیز ہے جسے وہ خود پیدا کرتا ہے تو پھر کیا وہ اِس بات میں سچا ہوسکتا ہے کہ وحی خدا کی طرف سے ہے؟ اگر ہم یہ کہیں کہ اس کو اس بات کا علم ہی نہیں ہے تو سوال یہ ہے کہ واٹ ایک ایسے انسان کے سلوک کی تشریح اس انداز سے کیوں کر رہا ہے جس کو وہ خود امین، عاقل، سلیم العقل، غیر مجنوں اور غیر مریض قرار دے چکا ہے جس کے گرد عقلمند اور تندرست لوگ جمع ہیں؟ اس جیسا شخص تیئس (۲۳) سال کے عرصہ دراز تک کس طرح اس وہم کی بھول بھلیوں میں چکر لگا سکتا ہے؟ اور اس قسم کے عقلمند اور تندرست وتوانا لوگ کیسے مدت دراز تک اس وہم میں اس کی پیروی کر سکتے ہیں؟

وحی محمدی کا سرچشمہ

منٹگمری واٹ کے نزدیک مطلق وحی (اسلامی، یہودی، مسیحی) کا سرچشمہ اجتماعی لاشعور (Collective Unconsciousness) ہوتے ہیں، نقطۂ نظر کی تشریح کے لیے منٹگمری واٹ نے Jungo نامی مستشرق کا حوالہ دیا ہے، اس نقطہ نظر کے مطابق ''نیند کے وقت کے خواب اور بیداری کے خواب میں اور اسی طرح کسی مکمل معاشرہ کے دینی اساطیر کے سلسلے میں لاشعور کی طرف جو چیز نکلتی ہے، اس کا سرچشمہ ''لبیڈو'' یا طاقتِ حیات ہوتی ہے، انسانی سرگرمی اور تخلیقیت کا وہی سرچشمہ ہے۔ انسان میں یہ ''لبیڈو'' جزوی طور پر ہوتا ہے، اس کے دوسرے اجزاء میں وہ خود اور پوری نسلِ انسانی شریک ہوتی ہے۔ اس مشترک حصہ کو Jungo نے اجتماعی لاشعور کا نام دیا ہے، اسی مشترک لاشعور سے بہت سے دینی عقائد اور دیومالائی تصورات منسوب ہیں، خصوصاً ''ہیرو'' ''قائد'' ''طفل الٰہی'' اور ''عذرا'' جیسی شخصیتیں جو بہت

سے ادیان میں پائی جاتی ہیں'' (۶۰)

اس عمومی نظریہ کو وحی محمدیؐ پر منطبق کرنے کے لیے واٹ کہتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وحی کے الفاظ کا محمدؐ کے اس سے باخبر ہونے سے پہلے ہی محمدؐ سے ربط وعلاقہ تھا' پھر وہ کہتا ہے کہ اس مسئلہ اور روایتی اسلامی نظریات کو اس طرح جمع کر سکتے ہیں کہ فرشتہ نے ان الفاظ کو وجود محمدی کے ایک پہلو میں رکھ دیا جس کو لاشعور کہتے ہیں' اسی جگہ سے وہ الفاظ محمدؐ کے شعور تک پہنچے۔(۶۱)

مصنف کا یہ بھی خیال ہے کہ قرآن کی بہت سی چیزیں' یہود ونصاریٰ اور عرب ماحول میں رائج افکار وخیالات سے ماخوذ ہیں' مثلاً واٹ کہتا ہے کہ قرآن صرف عربی زبان ہی میں نہیں بلکہ عربی اور معاصر مکی نقطہ کے سانچہ میں ڈھلا ہوا ہے۔ قرآن نے اونٹ کا خصوصی اہتمام کیا ہے' مکی دور میں سودی لین دین پر اعتراض نہیں کیا مدینہ میں جب اس کی تحریم عمل میں آئی تو بنیادی طور پر اس کا رخ یہودیوں کی طرف تھا۔ شراب کی حرمت اور ازدواجی رشتوں کے سلسلے میں خصوصی بندشوں کے پیچھے بدوی زندگی اور شہری زندگی کا فرق اور لوازمات کارفرما تھے۔ اس طرح وہ دینی مسائل نہیں تھے (۶۲) قرآن میں خدا کا تصور وہی ہے جو یہودیت ومسیحیت میں ہے۔قرآن نے اسی معرب (Arabized) شکل میں ان یہودی ومسیحی افکار وخیالات سے استفادہ کیا جو قرآن سے قبل مکہ کے ''ترقی پسند'' باشندوں میں رائج ومشہور تھے۔ اس کے بعد منٹگمری واٹ ایک عمومی فیصلہ صادر کرتا ہے کہ قرآن کے بنیادی افکار کا کوئی حصہ ایسا نہیں جو محمدؐ اور ان کے معاصر ''ترقی پسند'' افراد کے ذہنوں میں پہلے سے موجود نہ ہو۔ (۶۳)

اصل کارکردگی

اوپر دی گئی تفصیلات سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ مصنف نظریاتی طور پر دعویٰ تو ایک طریقہ کار کی پابندی کا کرتا ہے مگر عملی طور پر اس نے اس کی خلاف ورزی کی ہے۔ ذیل میں ہم اس طریقہ کار کی اہم بنیادوں کا مختصر جائزہ لیں گے جس پر عملاً وہ کاربند رہا ہے۔

ا۔لادینیت

مصنف نے ممکن اور ناممکن باتوں کا فیصلہ کرنے میں لادینی فلسفہ کو بنیاد بنایا ہے۔جس کی رُو سے ایسے مذہبی مظاہر ممکن نہیں ہوتے جو مادی اجسام کے معروف قوانین کے تابع نہ ہوں۔اس کی ایک مثال یہ ہے کہ واٹ نے نصف صفحہ میں ازدواجی رشتہ سے قبل رسول اللہؐ کی زندگی کا خلاصہ بیان کیا ہے پھر لکھتا ہے''لادین مؤرخ کے نقطہ نظر سے نکاح سے پہلے محمدؐ کی زندگی کے بارے میں یہ بنیادی حقائق ہیں ......بہرحال خاص تعداد میں ایسے واقعات ہیں جن کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ اپنے رنگ کے حامل ہیں' لیکن یہ بات تقریباً یقینی ہے۔ ایک لادین مورخ کے واقعیت پسند نقطہ نظر سے ان واقعات کو صحیح نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔(۶۴) واٹ کے نزدیک رسول ﷺ کا جبریل کو دیکھنا ناممکن ہے کیوں کہ یہ بات تاریخی نہیں ہوسکتی۔(۶۵)

۲۔مادہ پرستی

بہت سے مسائل میں واٹ کا نقطہ نظر مادہ پرستانہ ہے' واٹ ایک جگہ لکھتا ہے :محمدؐ اوران کے بعض معاصرین جس نفسیاتی گھٹن کو محسوس کرر ہے تھے' وہ بلاشبہ لوگوں کے شعوری برتاؤ اوران کی زندگی کی اقتصادی بنیادوں کا پیدا کردہ تھا۔(۶۶)

۳۔خیال آرائی

مصنف نے بہت سی معتبر تاریخی روایتوں کورد یا نظر انداز کرتے ہوئے بے محل اور بے بنیاد خیال آرائیوں کا سہارالیا ہے تاکہ اس کے مزعومات کی تائید ہوسکے۔ واٹ کو خود اس کا احساس ہے۔ایک جگہ وہ لکھتا ہے :مجھے اعتراف ہے کہ اس بات کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے کہ وحی کی یہی شکل رہتی ہو۔ یہ محض ایک مفروضہ ہے' مگر اس قسم کے مفروضوں کو بنیاد بنانا جدید علمی نقطہ نظر کا حصہ ہے۔'' (۶۷) اس طرح وہ غلط خیال کے لیے بھی جواز پیدا کرنا چاہتا ہے۔

۴۔ مسلمانوں سے بے اعتمادی

کسی مسئلہ پر سارے علمائے اسلام کا اتفاق ہی کیوں نہ ہو، واٹ اس کے لیے یقینی لہجہ نہیں اپناتا، بلکہ شک کا انداز اختیار کرتا ہے۔ واٹ کا یہ انداز پوری دنیا کے دانشوروں کے سلسلہ میں ہوتا تو ہم کہہ سکتے تھے کہ وہ ایسا کرنے میں اگرچہ غلطی کر رہا ہے مگر انصاف پسند ضرور ہے، لیکن افسوس کی بات یہ ہے کہ اپنے ہم وطن فضلاء کے معاملہ میں اس کا طرز عمل بالکل اس کے برعکس ہے۔

"سورۃ اقرأ" کے سلسلہ میں واٹ لکھتا ہے: جو رائے علمائے اسلام کے نزدیک تقریباً متفق علیہ ہے اور وہ یہ کہ یہ وحی کی جانے والی پہلی سورت ہے۔ اس پر اس لیے ایسے اعتراضات نہیں کیے جاتے جو قابل قبول ہوں، عام طور پر مسلمان "علم بالقلم" کی تشریح اس طرح کرتے ہیں، علم استعمال القلم، یعنی قلم کا استعمال سکھایا، لیکن یہ معنی لینے کی کوئی وجہ نہیں، خصوصاً جبکہ محمدؐ پڑھنا لکھنا نہیں جانتے تھے" (۶۸) "روایتی اسلام یہ کہتا ہے کہ محمدؐ پڑھنا لکھنا نہیں جانتے تھے، لیکن یہ بات جدید مغربی محققین کے نزدیک مشکوک ہے، کیوں کہ یہ بات صرف اعتقاد پر زور دینے کے لیے کہی گئی ہے کہ قرآن مجید پیش کرنا ایک معجزہ تھا" (۶۹)۔

مگر مغربی فضلاء کے سلسلہ میں اس کا انداز بالکل مختلف ہے، چنانچہ ایک جگہ وہ لکھتا ہے "یہ کہنا کہ محمدؐ کی رویت اور الفاظ ہذیان کی قبیل کی بات ہے...... (۷۰) گولڈزیہر سے اختلاف کرنا آسان نہیں ہے" (۷۱)

۵۔ عربوں اور مسلمانوں کے خلاف تعصب

منٹگمری واٹ کا دامن عربوں اور مسلمانوں کے خلاف تعصب سے پاک نہیں ہے۔ واٹ کا خیال ہے کہ مکہ میں سود کو حرام نہیں کیا گیا، سود پر آخر تنقید کیوں کی جا سکتی تھی اور بھلا اس قسم کی تنقید باشندگان مکہ کی سمجھ میں آ بھی سکتی تھی؟ کوئی انسان یہ نہیں کہہ سکتا تھا کہ سودی لین دین غلط ہے، کیوں کہ عربی ذہن میں صحیح یا غلط کا کوئی تصور موجود نہ تھا" (۷۲)

واٹ کو عربی زبان کے ایسے الفاظ پر نظر رکھنی چاہیے تھی جو صحیح اور غلط کے مفہوم کو ادا کرنے سے تعلق رکھتے ہیں جیسے خطاب، صواب، حق، باطل، حسنہ سیئہ، حرام، حلال، حسن، قبیح اور دوسرے بہت سے الفاظ۔ چنانچہ سیرت میں آتا ہے کہ ابو وہب بن عمرو نامی ایک شخص نے قریش سے کہا جب وہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت سے قبل کعبہ کی نئی تعمیر کرنا چاہتے تھے:
اے قریشیو! کعبہ کی تعمیر میں اپنی حلال کمائی شامل کرو اس میں کسی بدکار عورت کی کمائی، سودی لین دین اور کسی پر ظلم کرنے کی صورت میں حاصل شدہ مال نہ لگاؤ'' (۷۳)

منٹگمری واٹ نے عربوں پر سب سے بڑا الزام یہ لگایا ہے کہ ان کا ذہن تناقض اور تضاد کو رد نہیں کرتا، اسی وجہ سے حنابلہ نے اشاعرہ اور دیگر لوگوں کے تجریدی تصورات کو بھی تسلیم کر لیا اور قرآن وحدیث کی ظاہری عبارتوں پر عمل کے بھی قائل ہیں (۷۴) لیکن اس سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ یہی تو ہے کہ قرآن میں اگر ہم کسی تضاد کا انکشاف کریں تو یہ خود اس کی افادیت اور بارآور تجریدی فکر سے آگے بڑھ جانے کا ثبوت ہوگا۔ دو متضاد عبارتوں کو محفوظ رکھنا بھی ممکن ہے، کیوں کہ انفرادی شکل میں ان میں سے ایک عبارت حقیقت کی اصل ترجمانی نہیں کرتی بلکہ ان میں ہر عبارت حقیقت کے اس پہلو کی نقاب کشائی کرتی ہے جس سے دوسری عبارت میں صرف نظر کر رہی ہے، لہٰذا تضاد کی اس صورت میں بھی ہمیں دونوں عبارتوں سے حقیقت کی زیادہ مکمل تصویر نظر آتی ہے اگر منطقی لحاظ سے ان میں جمع وتطبیق ممکن نہ ہو۔ (۷۵)

اس نظریاتی پس منظر سے ابھرنے والے مطالعات اور تحقیقات اگر سیرت نبوی کا خاکہ تیار کریں اور ایسے نتائج پیش کریں جو سیرت اور نبوت کی اصل روح بلکہ عمومی رنگ کے بھی خلاف ہوں تو حیرت نہیں ہونی چاہیے، کیوں کہ ایک انسان جب ہرے رنگ کی عینک لگا لیتا ہے تو ساری چیزیں اس کو ہری نظر آتی ہیں۔

حوالہ جات وحواشی

1- Montgomary Watt; Mohammed at Mecca
The Clarendon Press. 1953 p.3

۲۔ ایضاً، ص ۳

۳۔ ایضاً، ص ۳

۴۔

۵۔ محمد ایٹ مکہ ص ۳

۶۔ ایضاً ص ۱۷

۷۔ ایضاً ص ۱۷

۸۔ ایضاً ص ۵۲

۹۔ تاریخ الطبری تحقیق ڈاکٹر ابوالفضل ابراہیم، مطبوعہ دار المعارف، چوتھا ایڈیشن ۲۹۸/۲۔۲۹۶

۱۰۔ ایضاً ۳۰۵/۲۔۳۰۶

۱۱۔ محمد ایٹ مکہ

۱۲۔ ایضاً ص ۴۲۔۴۳

۱۳۔ ایضاً ۴۲۔۴۳

۱۴۔ سورۃ القدر ۴۰

۱۵۔ سورۃ الشعراء ۱۹۳

۱۶۔ اسلامک ریلیشن ان دی موڈرن ورلڈ ص ۴۲۔۴۳

۱۷۔ ایضاً ص ۴۲

۱۸۔ فتح الباری 'کتاب بدء الوحی ۳/۱ ص ۲۴' کتاب التفسیر (۶۵۔۹۶) میں یہ الفاظ ہیں' حتی فجاءہ الحق وھو فی غار حراء فجاءہ الملک' اسی لیے طبری کی روایت کو ان روایات کی روشنی میں سمجھنا چاہیے۔

۱۹۔ ایضاً ص: ۱، ۲۳

۲۰۔ محمد ایٹ مکہ ص ۴۰

۲۱۔ ایضاً ص ۴۰

۲۲۔ فتح الباری، کتاب بدء الوحی ۴/۱

۲۳۔ محمد ایٹ مکہ ص ۴۳

۲۴۔ فتح الباری، کتاب التفسیر (۶۵) ۲۹۲۴/

۲۵۔ سورۃ الانعام ۱۰۳

۲۶۔ محمد ایٹ مکہ، ص ۴۳

27- Mohammad as the Prophet and Statesman.p 15

۲۸۔ محمد ایٹ مکہ، ص ۴۴

۲۹۔ ایضاً ص ۴۵

۳۰۔ ایضاً ۴۵

۳۱۔ موسیٰ بن عقبی کی مغازی میں زہری کی ایک روایت میں صراحت کے ساتھ اس کا ذکر آیا ہے کہ آپ نے سونے کی حالت میں خواب میں دیکھا، پھر بیداری کی حالت میں فرشتہ آپ کے پاس آیا، ملاحظہ ہو السیرۃ النبویۃ لابن کثیر۔ تحقیق مصطفیٰ عبدالواحد ۳۸۷/۱ مطبوعہ عیسی البانی الحلبی قاہرہ

۱۳۸۴ھ مطابق ۱۹۶۴ء

۳۲۔ محمد ایٹ مکہ ص ۴۵

۳۳۔ ایضاً ص ۴۵۔۴۶

۳۴۔ ایضاً ص ۵۴

۳۵۔ ایضاً ص ۴۶

۳۶۔ السیرۃ النبویۃ لابن ھشام، تحقیق مصطفیٰ السقا اور دوسرے لوگ ۲۵۲/۱۔ ۲۵۳۔ مطبوعہ احیاء التراث العربی بیروت ۱۳۹۱ھ مطابق ۱۹۷۱ء

۳۷۔ السیر النبویہ لابن کثیر ۳۹۳/۱

۳۸۔ محمد ایٹ مکہ ص ۴۶

۳۹۔ سورۃ العنکبوت ۴۸

۴۰۔ محمد۔ پروفٹ اینڈ اسٹیٹس مین ص ۳۹۔۴۰

۴۱۔ سورۃ عنکبوت ۴۸

۴۲۔سورۃ نساء۸۲

۴۳۔ محمدؐ پروفٹ اینڈ سٹیٹس مین ص ۳۹۔۴۰

۴۴۔محمد ایٹ مکہ ص ۴۷

۴۵۔ایضاً

۴۶۔محمد ایٹ مکہ ص ۵۱

۴۷۔"وحی" کا لفظ جدید تعبیر کے طور پر شعور یا اجتماعی وجدان کے معنی میں استعمال ہوتا ہے یعنی کسی شخص یا پوری جماعت کے احساسات اور افکار۔

۴۸۔ایضاً ص ۵۳

۴۹۔ایضاً ص ۵۴۔۵۵

۵۰۔سورہ نحل ۶۸

۵۱۔سورہ مریم ۱۱

۵۲۔سورہ یوسف ۲

۵۳۔سورہ کہف ۲۷

۵۴۔سورہ تکویر ۱۹۔۲۲

۵۵۔سورہ قیامہ ۱۶۔۱۹

۵۶۔مذکورہ آیت کی تفسیر کے لیے تفسیر القرآن ملاحظہ ہو۔

۵۷۔فتح الباری، کتاب بدء الوحی، حدیث ۲

۵۸۔ایضاً کتاب بدء الخلق

۵۹۔سورۂ مدثر ۱۔۳

۶۰۔اسلامک ریویلیشن ان دی موڈرن ورلڈ ص ۱۰۹

۶۱۔ایضاً، ص ۱۰۹

۶۲۔ایضاً ص، ص ۸۳

۶۳۔ایضاً، ص ۸۴

۶۴۔محمد ایٹ مکہ، ص ۲۳

۶۵۔ایضاً، ص ۴۳

۶۶۔ ایضاً، ص ۲۰

۶۷۔ اسلامک ریویلیشن ان دی موڈرن ورلڈ، ص ۱۸

۶۸۔ ایضاً، ص ۵۱

۶۹۔ محمد پروفٹ اینڈ اسٹیٹس مین، ص ۴۰

۷۰۔ اسلامک ریویلیشن ان دی موڈرن ورلڈ، ص ۲۵

۷۱۔ محمد ایٹ مکہ، ص ۵۷

۷۲۔ ایضاً، ص ۵۱

۷۳۔ السیرۃ النبوۃ لابن ہشام ۳۶/۱

۷۴۔ اسلامک ریویلیشن ان دی موڈرن ورلڈ، ص ۳۴۔۳۵

۷۵۔ نصیحۃ اھل الیونان فی الرد علی منطق یونان للحافظ عبدالرحمان جلال الدین السیوطی مطبوعہ دارالکتب العملیۃ بیروت، ص ۲۰۶

معاصر استشراقی مطالعات میں اسلام کا نظام قانون

کولسن کے طریقہ کار کا مطالعہ[1]

ابتدائیہ

مستشرقین کی کوئی بھی کتاب بلکہ کوئی بھی تحقیقی مقالہ جس کا موضوع لغت، تاریخ، معاشیات یا سماجیات ہو یا قرآن اور حدیث، فقہی مسائل کی طرف اشارہ سے خالی نہیں ہوتا جس کا بغور جائزہ لینے سے اسلام کے نظام قانون کے بارے میں مصنف یا مقالہ نگار کا نقطہ نظر سامنے آجاتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اپنے نقطہ نظر میں کبھی تو وہ مجتہد ہوتا ہے اور کبھی ''آنچہ استاذ ازل گفت ہماں می گویند''۔

اس کی وجہ مستشرقین کے مطالعات کی وسعت و ہمہ گیری نہیں بلکہ اسلام کے نظام قانون کا تمام شعبہ ہائے زندگی پر حاوی ہونا ہے۔ فقہ کا کام زندگی میں پیش آنے والے واقعات میں انسان کی رہنمائی کرنا ہی نہیں بلکہ مرنے کے بعد کے احکام دینا بھی ہے۔

انسان کا اپنے رب سے تعلق کے مسائل تو الگ ہیں ہی، انسانی وضع کردہ نظام ہائے قانون میں کہیں پر یہ خصوصیت نظر نہیں آتی کہ اس تعلق کی استواری کے لیے رہنما اصول دیے جائیں۔ اسلامی زندگی یا اسلامی فکر پر مستشرقین کی خالص تحریریں کم ملتی ہیں اور ان میں بھی اسلامی فکر کے قانونی پہلوؤں پر بحثیں نسبتاً کم ہوتی ہیں۔ اکثر مصنفین معاشرہ میں رائج رسم و روایات پر پوری توجہ مرکوز کر دیتے ہیں جو بعض اوقات اسلامی تعلیمات کے خلاف

---

[1] از: ڈاکٹر محمد سلیم العوا، مشیر کار، مکتب التربیۃ العربی لدول الخلیج

ہوتے ہیں۔ یہ سب اس نتیجہ تک پہنچنے کے لیے کیا جاتا ہے کہ اسلام نے ایسا قانونی نظام تیار کیا ہے جس کو عملاً معاشرہ میں نافذ نہیں کیا گیا' یا جو نافذ کیے جانے کے قابل ہی نہیں ہے۔(۱)

نویل جے کولسن کا شمار استشراق کے میدان میں ان قلیل افراد میں ہوتا ہے جنھوں نے فقہ اسلامی پر کام کیا ہے۔لندن یونیورسٹی میں وہ مشرقی قوانین کا پروفیسر ہے۔اس نے مندرجہ ذیل کتابیں لکھی ہیں:

(1) A History of Islamic Law (1964)

(2) Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence (1969)

(3) Succession in the Muslim Family (1971)

اس کے علاوہ بہت سے برطانوی امریکی پرچوں میں کولسن کے متعدد مقالات اور تحقیقی مضامین شائع ہوئے ہیں' جیسے:

The State and the Individual in Islamic Law (International and comparative Law Quarterly' January 1975)

لندن یونیورسٹی میں وہ ایک چوتھائی صدی سے زیادہ عرصہ سے قانون کی تدریس کے فرائض انجام دے رہا ہے۔کولسن پر ہماری نگاہ انتخاب اس لیے پڑی ہے کہ فقہ اسلامی کے مطالعہ میں اس کا نقطہ آغاز استشراق کے اساطین اور اساتذہ کی پہلی نسل کے روّیہ سے الگ نظر آتا ہے۔ چنانچہ جہاں دوسرے مستشرقین کے نزدیک اسلامی قانون ایک فرسودہ اور بوسیدہ نظام ہے جو کسی بھی زندہ نظامِ قانون کی طرح ارتقاء کے مراحل طے نہیں کرسکتا۔اسی وجہ سے اپنی جائے پیدائش میں متروک ہے۔کولسن کا نظریہ اس کے برعکس ہے۔ اس کے نزدیک اسلامی قانون ایک زندگی ہے۔ایک متحرک نظام ہے جو اسلامی معاشروں میں نافذ اور افراد کے دلوں میں جاگزین ہے۔اسلامی ممالک کے نظام ہائے قانون کی تشکیل میں اس کا سہارا لیا جاسکتا ہے' اسی سے ان ملکوں کی روح کی نمائندگی ہوسکتی ہے جہاں ان کی تنفیذ عمل میں آئے گی'' (۲) نقطہ نظر کے اسی بنیادی فرق کے نتیجے میں کولسن اور دیگر مستشرقین کے درمیان

بیشمار مقامات میں اختلافات نظر آتے ہیں۔

کولسن اگرچہ برطانیہ کی متعدد یونیورسٹیوں میں روایتی استشراق کے اہم ترین منصب پر فائز رہا ہے تاہم ''روایتی مفہوم'' کے تحت ہم اسے مستشرقین کی فہرست میں شامل نہیں کر سکتے۔ اصلاً وہ شہری قانون کا ماہر ہے۔ اسلامی شریعت کا مطالعہ اس نے قانون دانی کے تناظر میں کیا، جہاں مختلف نظام ہائے قانون کا مطالعہ کرنا تھا۔ اس کی حیثیت ایسے مستشرق کی نہیں جس کا موضوع بنیادی طور پر مشرق یا اس کی تاریخ اور رسوم و روایات ہیں۔ اسی لیے کولسن کی کتابیں اور مقالات خالص قانونی تقابلی مطالعہ کے رنگ میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ اس کی تحقیقات میں سیاسی مقاصد نظر نہیں آتے جو دوسرے مستشرقین کے یہاں ملتے ہیں۔ اس کی تحریروں میں مذہبی تعصب اور اسلام دشمنی بھی نہیں ملتی۔ (۳)

فقہ اسلامی کے مطالعہ میں پروفیسر کولسن کا طریقہ کار اس نظریہ پر مبنی ہے کہ ایک قانونی نظام کی حیثیت سے فقہ اپنی تنفیذی طاقت اس بات سے حاصل کرتی ہے کہ وہ ارادۂ خداوندی کی تعبیر ہے، کیوں کہ اسلام میں ایمان ایسے قواعد اور ضوابط کا مجموعہ ہے جو اللہ کی طرف سے وحی کردہ ہیں اور جس کا انکار دائرۂ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف ہے'' (۴) بعض مستشرقین اگر فقہ اسلامی اور اسلام کے قانونی نظام کو رومن لا Roman Law کی طرح کسی زمانہ قدیم کے قانونی نظام کے طور پر موضوعِ بحث بناتے ہیں تو پروفیسر کولسن کا نقطۂ نظر اس سے بالکل مختلف ہے۔ کولسن نے اسلامی قانون کا مطالعہ ایک زندہ قانونی نظام کے طور پر کیا ہے۔ مصنف کے نزدیک تاریخی حقائق اور مطالعہ کا مقصد ان تاریخی بنیادوں کو روشنی میں لانا ہوتا ہے جو واقعاتی دنیا میں اس قانون کو عملاً نافذ کرنے کے لیے راستہ ہموار کرتے ہیں۔ (۵) کولسن کا خیال ہے کہ اقتصادیات، سیاسیات اور اجتماعیات کے مطالعہ سے اس قانون کی صحیح تصویر پیش کرنے میں مدد ملے گی۔ (۶)

کولسن کا یہ طریقہ کار اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اسلامی قانون کے بارے میں اس کی تحقیقات کا باریک بینی سے مطالعہ کیا جائے۔ (۷) ہماری نظر میں کولسن مغربی اندازِ فکر میں

ایک نئے مکتبِ فکر کا بانی اور پیشوا ہے جس کے اثرات علمی دنیا پر مرتب ہوں گے۔ اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ کولسن کے نتائجِ تحقیق سے بھی ہم اتفاق کرتے ہیں۔ بہت سے مقامات میں اس سے اختلاف کرنا ضروری ہوجاتا ہے۔ ہم اس کے اصول تحقیق کی قدر کرتے ہیں جو دوسرے مستشرقین کے روایتی اصول تحقیق سے مختلف ہیں۔

اسلامی قانون کی تاریخ پر بحث کرتے ہوئے کتاب کے شروع میں ہی کولسن یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ رسول ﷺ کی وفات سے جب وحی کا سلسلہ منقطع ہوگیا تو ایک اسلامی شریعت تعبیر اور بیان کے جس اعلیٰ معیار تک پہنچ سکی تھی اس پر ثابت اور قائم رہی جس میں تغیر اور تبدیلی کی گنجائش نہ تھی اور معاشرہ کے لیے یہ لازم ہوگیا کہ شریعت اسلامی جن مثالی (تصوراتی) اور ابدی و صحیح قابل عملی معیاروں کی نمائندہ تھی ان ہی پر نظر رکھنے کی کوشش کرے۔(۸) اس کے بعد ہی کولسن کہتا ہے: ''اس شریعت کے قواعد کو مثالیت کے لفظ سے تعبیر کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ معاشرہ کی حقیقی ضرورتوں اور تقاضوں سے وہ ہم آہنگ نہیں یا یہ کہ اسلامی عدالتوں کی عملی کارکردگی کا تعلق کبھی اس مثال سے نہیں رہا۔ ان دونوں میں سے کوئی بات بھی صحیح نہیں ہے۔''

فقہ اسلامی یا اسلامی شریعت کے احکام کے سلسلہ میں مثالیت اور واقعیت کے مسئلہ پر مستشرقین اور دوسرے لوگوں میں کافی اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ قرآن کریم کے وحی الٰہی ہونے کے سرچشمہ سے مثالیت کے سوال کو اٹھا کر اس کے ڈانڈے یہاں تک ملانے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اس میں شریعت کے احکامات کی عملی تنفیذ کی صلاحیت موجود نہیں ہے۔ موجودہ صدی کے آغاز میں بالعموم عرب اور مصری یونیورسٹیوں میں قانون کے اساتذہ کی تحریروں میں یہی تصویر ملتی ہے۔ پروفیسر کولسن نے اپنی ایک دوسری کتاب Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence (1969) میں اسلامی قانون کی عملی تنفیذ کے سلسلے میں مثالیت اور واقعیت کے تنازع پر بحث کی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ مظلوموں کی فریاد رسی کرنے والے قضائی عہدے اور شرعی سیاست کا قیام اس لیے عمل میں آیا تھا کہ ایسے

اختلافات میں فیصلہ کیا جائے۔اس کا تعلق اسلام کی مثالیت پسندی سے نہیں تھا' بلکہ بسا اوقات اس مثالیت پسندی سے انحراف بھی ملتا ہے۔'' (۹)

اس سلسلہ میں جو بات صحیح ہے وہ یہ ہے کہ اسلامی شریعت کے احکامات کی مثالیت پسندی کا مطلب کسی بھی حال میں عملی تطبیق کے لیے غیر موزوں ہونا نہیں ہے۔ اسلامی دنیا میں سامراجیت کی آمد تک جو عمل رہا ہے وہ اس دعویٰ کی تردید ہے۔ (۱۰) بہت سے مسلم ملکوں میں اب بھی شریعت کے مطابق احکامات جاری کرنے اور قانون سازی کا عمل جاری ہے جیسے سعودی عرب' بلکہ مثالیت پسندی کا مطلب یہ ہے کہ یہ اسلامی شرعی احکامات انسانوں کو نفسانی خواہشات اور ذاتی اغراض سے بلند ہو کر ایک اعلیٰ مقام پر دیکھنا چاہتے ہیں جہاں وہ عقل اور عدل وانصاف کو میرِ کارواں بنائیں' کیوں کہ مجموعی طور پر اسلام کے احکامات کا مقصد یہ ہے کہ انسان اعلیٰ اخلاق سے آراستہ ہو اور اس کی شخصیت اعلیٰ انسانی اخلاق و کردار کا آئینہ بن جائے۔ اس کے برخلاف اگر مثالیت پسندی کا کوئی دوسرا مفہوم لیا جائے تو اس کی تائید اسلامی قانون یا اسلامی تاریخ سے نہیں ہوسکتی۔ (۱۲'۱۱)

اب جہاں تک فقہ اسلامی اور اسلام کے شرعی احکام کہ ''واقعاتی'' ہونے کا تعلق ہے تو ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ مکلفین کی چاہتوں اور نفسیاتی خواہشات کی تکمیل کے وہ تابع ہوتے ہیں' واقعیت کا یہ مفہوم انسان کے خودساختہ قوانین میں بھی قابل قبول نہیں ہوسکتا' شریعت اسلام کی واقعیت کا جلوہ ان فقہی ضوابط میں دیکھا جاسکتا ہے جو پیش آمدہ مسائل کے سلسلے میں ہیں اور جن میں شرعی ضوابط کا عملی نفاذ ہوتا ہے۔ علمی طور پر یہ اس الزام کی تردید کے لیے کافی ہے کہ یہ فقہ یا شریعت واقعیت سے خالی اور عملی تطبیق کی صلاحیت سے محروم ہوتی ہے۔ پروفیسر کولسن اور دیگر حضرات کی نظر میں جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسلامی معاشرہ میں شریعت کے احکام کی تطبیق سے انحراف پایا گیا ہے جو سوسائٹی کے عملی تقاضوں کی تکمیل کے لیے متعلقہ احکامات کی تہی دامنی کا مرہون منت ہے۔اسی لیے ان احکامات میں ''گنجائش'' کو وسیع کرنے کے لیے فقہاء کو مجبور ہونا پڑا۔ (۱۳)

یہاں ہمیں اس تضاد کو نظر انداز کرنا نہیں چاہیے جو پروفیسر کولسن کے بیان میں ملتا ہے، کیوں کہ اوپر ایک جگہ کولسن تو یہ کہہ چکا ہے کہ اسلامی شریعت کی قانونی تعبیرات ایسے عملی اعتبارات کی محتاج نہیں رہی ہیں جو معاشرہ کے حقیقی تقاضوں کے مطابق ہوں، مگر یہاں یہ کہنا ہے کہ اسلامی شریعت کے منافی عملی تقاضوں کی تکمیل کے لیے متعلقہ احکام کے سامنے گنجائش کو وسیع کرنے کے لیے فقہاء مجبور ہوئے ہیں، جن کے بارے میں کولسن تھوڑی دیر پہلے یہ کہہ چکا ہے اور اس سے مثالیت پسندی کے دقیق احکامات سے انحراف بھی نظر آتا ہے، ان دو باتوں میں تطبیق دی جا سکتی ہے؟

اسلامی قانون سازی کے دائرے میں قرآن مجید کے کردار کے بارے میں پروفیسر کولسن کی تحقیقات کا بغور جائزہ لینا ضروری ہے، کیوں کہ یہ محقق کے ان اصول تحقیق سے تعلق رکھتا ہے۔ یہاں کولسن سرگرداں نظر آتا ہے اور اس کے اخذ کردہ نتائج کا بھی یہ ایک نمایاں وصف ہے۔ چنانچہ جس وقت کولسن یہ ثابت کرتا ہے کہ اسلامی قانون ان قواعد کا مجموعہ ہے جو اللہ کی طرف سے وحی کردہ ہیں (۱۴) اور یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ مدینہ منورہ میں اسلامی حکومت کی تاسیس کے نمایاں پہلوؤں میں سے ایک پہلو یہ تھا کہ "قرآنی وحی نے مختلف پہلوؤں میں وہاں رائج قبائلی عرفی قانون کو مٹانا شروع کر دیا" (۱۵) وہ اس بات کا بھی قائل ہے کہ قبائلی عرفی قانون ڈیڑھ سو سال تک اسی معیار پر باقی رہا جس کو سامنے رکھ کر کسی عمل کی صحت یا عدم صحت کا حکم لگایا جاتا تھا جب تک کہ صراحت کے ساتھ وحی اس کو غیر معتبر قرار نہ دے" (۱۶) ایک دوسری جگہ وہ یہ لکھتا ہے کہ قرآنی قانون سازی اسلامی اخلاق کے اصول کی تعبیر و ترجمانی سے آگے کچھ نہیں ہے" (۱۷) لیکن وہ یہ بھی بتاتا ہے کہ قرآن کریم نے ابتدائی انداز سے بھی کسی قانون کے بنیادی عناصر کا تتبع نہیں کیا۔ قرآن کی قانون سازی میں اس کو ایک عیب سمجھا جاتا ہے، جب تک قدیم رومن لا کے بعض قوانین کو اس میں داخل نہیں کیا گیا۔ (۱۸) کولسن ایک جگہ وضاحت کے ساتھ اعتراف کرتا ہے قرآن نے قطعیت کے ساتھ اس اصول کی بنیاد جو ڈال دی ہے کہ اللہ ہی پر حکم کا دارومدار ہے اور زندگی کے تمام معاملات میں

اس کی اطاعت ضروری ہے (۱۹) مگر ایک دوسری جگہ یہ بھی کہتا ہے کہ علماء اسلام (جنھوں نے اسلامی عقائد کے اصولوں کی تشریح وتوضیح کا کام کیا ہے) کا ایک گروہ پیدا ہوا جس نے ایک خاص موقف اختیار کیا۔ وہ موقف یہ تھا کہ اللہ کی تشریعی سیادت میں ہر چیز شامل ہے''۔ (۲۰) قرآن نے اگر قطعیت کے ساتھ اس اصول کی بنیاد ڈال دی تھی کہ تمام احکامات کا سرچشمہ ذات خداوندی ہے تو پھر اسے دوسری جگہ ڈیڑھ سو سال بعد پیدا ہونے والے کسی گروہ کی طرف کیوں منسوب کیا جارہا ہے؟

پروفیسر کولسن قانون سازی کے سلسلے میں قرآن کریم کے کردار کو سمجھنے اور اس کا تجزیہ کرنے کے لیے جن راہوں سے گزرا ہے ذیل میں ہم اختصار کے ساتھ ان پر روشنی ڈالنے کی کوشش کریں گے:

(الف) جدید قانون سازی کے طریقہ سے متاثر

پروفیسر کولسن کی تحقیقات اور مطالعات کا بغور جائزہ لیتے وقت متعدد مقامات پر یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ اسی طرز کی قانون سازی سے مطمئن ہے اور اعتماد کے ساتھ اس کا تذکرہ کرتا ہے جو قانون کے تمام پہلوؤں اور اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہو اور ہر مسئلہ کے لیے متعین نص کی رُو سے قانونی حکم موجود ہو۔ مغربی دنیا میں قانون سازی کا یہی طریقہ رائج ہے۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے موجودہ زمانہ میں رائج جدید قانون سازی اسی رنگ اور انداز کی حامل ہے۔ اسی لیے کولسن قرآن کریم کے سلسلہ میں نوحہ کناں ہے کہ جدید قانون سازیوں کی طرح قرآنی قانون سازی میں کسی مسئلہ کے تمام پہلوؤں کا احاطہ معدوم ہے۔ اسی لیے وہ رومن لا کا حوالہ دے رہا ہے جس سے قرآن کی قانون سازی کی قانونی تشکیل ہوتی ہے۔ بنیادی سوال یہ ہے کہ آیا تشریعی نصوص کے خاص صیغے اور اسلوب میں ہونے ہی سے قانونی ڈھانچا مرتب ہوتا ہے۔ مسئلہ صرف صیغۂ اسلوب اور اندازِ بیان کا نہیں ہے جس میں قانون ساز احکامات پیش کرتا ہے۔ اگر بات یہ ہو تو سوال یہ ہے کہ کون سا ایسا موضوع ہے جس سے متعلق قرآن نے مکلفین کی ضروریات اور تقاضوں کے سلسلے میں رہنمائی نہیں دی ہے؟ پروفیسر

کولسن نے اس کی ایک بھی مثال پیش نہیں کی۔ صرف اتنا کہا کہ ''قرآن نے شریعت کے معیار اور قواعد کے مطابق اپنی زندگی اور سرگرمیوں کو ڈھالنے والے مسلمانوں کے لیے متعین اور براہِ راست قانون سازی کا نمونہ پیش نہیں کیا ہے۔ بہت سے ایسے مسائل موجود ہیں جن کو قرآن تشریعی نص ہونے کی حیثیت سے چھیڑتا ہے''۔ (۲۲)

پروفیسر کولسن کے بیان سے حیرت ہوتی ہے آخر وہ مدّونات اور مجموعے کہاں سے آ گئے جن کے صفحات خود آیات احکام اور قرآن کی تشریعی دلالتوں کے موضوع پر بے شمار ہیں؟

(ب) قرآنی وحی کی نوعیت

کولسن نے قرآن کو قانونی نص کے ایک مجموعے (Code) کے لحاظ سے دیکھنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ اس کو یہ خیال آیا کہ اسے تشریعی مجموعے کا نام اسی وقت دیا جا سکتا ہے جب قانونی مسائل کے سبھی بنیادی پہلو اس میں موجود ہوں۔ اس نے یہ بھی دیکھا کہ قرآن نے ان بنیادی تصورات کو جن پر کسی بھی ترقی یافتہ سوسائٹی کی بنیاد ہوتی ہے جیسے رحم و کرم سے کام لینے کی ضرورت، ظلم و زیادتی کے جواز کا خاتمہ، عدل و انصاف کا قیام (جو کہ سب کے سب قرآن میں مذکور ہیں) فرائض اور عائد ہونے والے حقوق کے قانونی ڈھانچا کی صورت تشکیل نہیں دی ہے۔ اس کا اولین نصب العین یہ نہیں رہا کہ انسان کے ساتھ انسان کے تعلق کو استوار اور منظّم کیا جائے، بلکہ یہ رہا کہ خالق سے انسان کے تعلق کو منظّم کیا جائے۔ کولسن نے بہت سے مقامات میں شریعت کے احکامات کو اخلاقی احکامات سے تعبیر کیا ہے۔ (۲۳)

ہماری نظر میں اس غلطی کی بنیاد نص قرآنی کو دیکھنے اور اس کی نوعیت کا ادراک کرنے کے سلسلہ میں کولسن کی اصولی غلطی ہے جس میں قانون سازی کے موضوع سے متعلق قرآن کے اسلوب کو صحیح طور پر نہ سمجھنا بھی شامل ہے۔

قرآن کی اولین حیثیت کتاب ہدایت کی ہے۔ وہ کسی قانونی سیاست، سائنس، یا تاریخ کی کتاب نہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اس کا وصف ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

کتاب انزلناه الیك لتخرج الناس من الظمت الی النور باذن ربهم الیٰ صراط العزیز الحمید۔

(یہ کتاب ہدایت ہے جس کو ہم نے آپؐ کی طرف نازل کیا ہے تا کہ آپؐ لوگوں کو تاریکیوں سے روشنی کی طرف نکالیں ان کے رب کی اجازت سے عزیز وحمید راستے کی طرف۔۔۔سورۂ ابراہیم:۱)

ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم وَیبشرالمومنین الذین یعملون الصالحات ان لهم اجرا کبیرا۔

(بیشک قرآن اس راستہ کی طرف ہدایت کرتا ہے جوسب سے زیادہ سیدھا ہے اوران ایمان لانے والوں کو جواچھے اعمال کرتے ہیں اس بات کی خوشخبری سناتا ہے کہ ان کے لیے بڑا اجر ہے۔۔۔الاسراء:۹)

اس مضمون کی آیتیں متعدد جگہوں پر قرآن میں بار بار وارد ہوئی ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن کے بارے میں یہ ارشاد فرمایا ہے کہ ہر چیز کی وضاحت اور بیان کے لیے اس کو اتارا گیا ہے۔

ونزلنا علیك الکتاب تبیانا لکل شئی وهدی ورحمة وبشری للمسلمین (النحل:۸۹)

اس آیت اوراس مضمون کی دیگر آیتوں سے علماء نے یہ ثابت کیا ہے کہ قرآن شریعت کی اصل اور بنیاد ہے دوسرے دلائل اس کے مرہونِ منت ہیں' کیوں کہ قرآن ہی نے ان دیگر دلائل کو قابل اعتبار قرار دیا ہے۔ (۲۴)

نوع انسانی کی ہدایت جس کتاب کا نصب العین ہو اور معجزاتی اسلوب بیان جس کا ذریعہ اظہار ہو اس میں کیسے اس بات کا مطالبہ یا تصور کیا جاسکتا ہے کہ اس کے تشریعی نصوص میں لازماً جدید قانون سازی کے نمونوں کی طرح قانونی مسائل کے سارے بنیادی عناصر

موجود ہوں۔ قرآنی روح اور مزاج کو نہ سمجھنے کی ہی وجہ سے محقق کے ذہن میں یہ بات پیدا ہوئی کہ قرآن میں یہ کمی یا عیب موجود ہے۔ مسلم ماہرینِ اصول کو اس بات کا بہت پہلے سے اندازہ تھا۔ شیخ محمد مصطفیٰ شلبی نے قرآن کریم کے سلسلے میں لکھا ہے کہ اس نے ''مختلف احکام کے بیان کرنے میں ایک ہی اسلوب کی پابندی نہیں کی۔ جیسا کہ عام قوانین اور معروف فقہی کتابوں میں یہ پابندی ملتی ہے' چنانچہ قرآن نے کسی مطلوب چیز کے لیے ہمیشہ تاکیدی انداز سے وجوب کے صیغے یا کسی ممنوع چیز کے لیے ہمیشہ تاکیدی انداز سے نفی اور تحریم کے صیغے اور اختیاری معاملات میں صرف اختیار یا اباحت کے صیغے استعمال کیے ہیں جن سے انسانی طبیعت اکتاہٹ محسوس کرتی ہے اور جو تدبر اور عبرت و آگہی کی راہ میں رکاوٹ بنتی ہے''۔ (۲۶'۲۵)

ایک ہی مفہوم کی تعبیر کے لیے متنوع اسالیب کے علاوہ قرآن نے مختلف سورتوں میں عقائد' اخلاق اور کائنات میں اللہ کی نشانیوں اور سابق قوموں کے حالات سے متعلق آیتیں وارد ہوئی ہیں' تاکہ بات ہمیشہ قاری کے ذہن میں بیٹھ جائے۔ اس سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسلوب اور بیان کی گوناگونی کی حامل اس کتاب کے نزول کا مقصد یہ تھا کہ وہ پوری نوع انسانی کے لیے سرچشمہ ہدایت ہو' صرف قانون کی کتاب ہو کر نہ رہ جائے۔ (۲۷)

مومنین کا انداز تو یہ ہونا چاہیے کہ جب انھیں بلایا جائے تو کہیں کہ ہم نے سنا اور اطاعت کی وہی فلاح پانے والے ہیں۔ اور جو اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کرے گا اور اللہ سے ڈرے گا اور تقویٰ اختیار کرے گا تو ایسے لوگ کامیاب ہوں گے۔

دوسری قسم کے نصوص میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس مانزل الیھم ولعلھم یتفکرون

(النحل :۴۴)

(اور ہم نے آپؐ کی طرف ذکر (قرآن) کو نازل کیا تاکہ آپؐ لوگوں کے لیے اس چیز کی وضاحت کریں جو ان کی طرف اتاری گئی ہے اور شاید وہ غور و فکر سے کام

لیں)

انا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما ارک اللہ

(النساء: ۱۰۵)

(بیشک ہم نے آپؐ کی طرف کتاب کو حق کے ساتھ نازل کیا تا کہ آپؐ اللہ کی رہنمائی میں لوگوں کے درمیان فیصلہ کریں)

قرآن کی نسبت سے سنت نبوی (علی صاحبہا الصلوۃ والسلام) تین طرح کی ہوجاتی ہیں۔

۱۔ وہ احادیث جن سے حکم قرآن کے معنی کی مزید تاکید ہوتی ہے۔ مثلاً جھوٹی گواہی ناحق کسی کو قتل کرنے اور والدین کی نافرمانی کرنے کی حرمت اور معاشرہ کی زندگی میں خوف خداوندی اور ہر حال میں اچھے کام کرنے کا حکم، باطل طریقہ سے مال حاصل کرنے یا صرف کرنے کی ممانعت وغیرہ۔ اس سلسلہ میں وارد احادیث قرآنی آیات کے مطابق ہیں جن سے مخاطبین کے دلوں میں بات اور زیادہ راسخ ہوجاتی ہے۔ اس میں وہ احادیث بھی شامل ہیں جس سے نص قرآنی کے عموم پر منطبق ہونے والی صورتوں کا تذکرہ ملتا ہے۔

۲۔ دوسری قسم کی احادیث وہ ہیں جو نصوص میں قرآن کے تشریح طلب امور کی وضاحت کرتی ہیں۔ ان میں کبھی تو کسی مجمل نص کی وضاحت ہوتی ہے مثلاً وہ قولی اور عملی احادیث جن میں نماز کے اوقات اور رکعات کی تعداد اور مناسک حج وعمرہ، ان کے اعمال اور اوقات، مقادیر زکوۃ اور ان اموال کی قسمیں جن پر زکوۃ فرض ہوتی ہے اور اس قبیل کی دیگر چیزوں کی وضاحت ہے۔ ان تمام مسائل میں قرآن نے اجمالی احکامات دیئے ہیں۔ احادیث میں اس اجمال کو دور کیا گیا ہے۔ اور ان احادیث میں ان کی مراد اور کیفیتِ ادا کی تفصیلات موجود ہیں۔ اسی قبیل کی وہ احادیث بھی ہیں جن سے قرآن کے کسی عام نص کی تخصیص ہوتی ہے اور اس کے عموم سے بعض

چیزوں کوخارج بتایا جاتا ہے، مثلاً وہ صحیح حدیث جس میں ایک عورت کے رشتہ زوجیت میں ہونے کے باوجود کسی ایسی عورت سے شادی کرنے کی ممانعت کی گئی ہے جو رشتہ میں پہلی عورت کی خالہ، بھتیجی، بھانجی یا پھوپھی ہو۔ (۴۸) یہ حدیث نکاح کے سلسلے میں قرآن کی اس آیت کی تخصیص کرتی ہے:

واحل لکم ماوراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین

(النساء:۲۴)

(اس کے علاوہ تمھارے لیے جائز کر دیا گیا ہے کہ اپنے مال کے عوض شادی کرنا چاہو جبکہ مقصود پاکدامنی ہو، لذت پر مبنی نہ ہو)

اس نوعیت کی حامل وہ احادیث بھی ہیں جن میں چوری کے سلسلہ میں قطع ید جس مقدار پر واجب ہو اور مال مسروقہ کی کیا شرائط ہوں یا خود سارق کی کیا شرطیں ہوں، ان باتوں کی وضاحت ہے۔ یہ احادیث اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے عموم کی تخصیص کرتی ہیں:

السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما (المائدہ :۳۸))

اس زمرہ کی احادیث بھی کبھی کسی مطلق قرآنی حکم کی تفسیر ہوتی ہیں۔۔ مثلاً وہ عملی نسبت جس میں بتایا گیا ہے کہ چوری کی سزا میں ہاتھ کاٹنے سے مراد دائیں ہاتھ کا ہتھیلی کے پاس سے کاٹ دینا ہے۔ آیت میں ''ید'' یا ہاتھ کا لفظ مطلق ہے جس میں دایاں اور بایاں ہاتھ دونوں مراد ہو سکتے ہیں۔ قطع یا کاٹنے کا لفظ مطلق ہے جس میں اس کا بھی احتمال ہے کہ کلائی تک کاٹنا مراد ہو، یا انگوٹھے کی جانب سے کلائی کے کنارے تک کاٹنا مقصود ہو، یا کسی اور جگہ تک۔ حدیث نے دونوں باتوں میں اطلاق کو مقید کر دیا ہے۔ اس زمرہ میں وہ حدیث بھی شامل ہے جس میں وصیت کی مقدار کی وضاحت ہے، اور یہ بیان کیا گیا ہے کہ ثلث (یعنی ۳/۱حصہ) سے زیادہ کی وصیت کرنا جائز نہیں ہے۔ ان احادیث میں اس آیت کے اطلاق کو مقید کیا گیا ہے:

من بعد وصیة یوصی بها او دین (النساء : ۱۴)

(قرض ادا کرنے اور وصیت کی تکمیل کرنے کے بعد جس کی میت وصیت کرے)

۳۔ قرآن کی نسبت سے احادیث کی تیسری قسم میں وہ احادیث شامل ہیں جن سے ایسے احکام وارد ہوئے ہیں کہ قرآن جن کے بارے میں خاموش نظر آتا ہے۔ وہ احادیث جن میں جدہ (دادی، نانی) کی میراث بنت کے ساتھ بنت الابن اور بنات کے ساتھ اخوات (بہنوں) کی میراث بیان کی گئی ہے، اور وہ احادیث جن میں صدقہ فطر، حرمت رضاعی (قرآن کے علاوہ) قاتل کی میراث سے محرومی، مسلمان اور کافر کے درمیان عدم توارث اور دوسرے احکام مذکور ہیں۔ (۲۹)

مجموعہ احادیث کو ان تین زمروں میں تقسیم کرنے کے سلسلے میں امام شافعی فرماتے ہیں:
اہل علم حضرات میں سے کسی کا بھی اس سلسلہ میں اختلاف میرے علم میں نہیں ہے کہ نبی کریم ﷺ کی سنن تین طرح کی ہیں۔ ایک قسم وہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی قرآنی نص نازل فرمائی، رسول ﷺ نے قرآن کے منصوص کو ہی جاری کیا، دوسری قسم وہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اجمالی طور پر نصوص نازل فرمائے، پھر اللہ ہی نے رسول ﷺ کی زبانی سنت کے ذریعہ اس کی وضاحت فرمادی۔ تیسری وہ قسم ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نصِ کتاب نہ ہونے کی شکل میں الگ سے کوئی حکم جاری فرمایا ہو"۔ (۳۰)

قرآنی تشریعات کی نسبت سے احادیث کے اس مقام کی وضاحت کے بعد یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ ان تشریعات کو کما حقہ اسی وقت سمجھا جاسکتا ہے جب قرآنی نصوص کو احادیث کی روشنی میں دیکھا جائے جن سے قرآن کے اجمال کی توضیح، تعمیم کی تخصیص، اطلاق کی تقیید، اور مسکوت عنہ کے بارے میں احکامات کا اضافہ ہوتا ہے۔

نصوص قرآنی کو سمجھنے کے سلسلہ میں اسباب نزول کی اہمیت بھی احادیث سے کچھ کم نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ قرآن عربوں کی زبان میں نازل ہوا ہے۔ حقیقت، مجاز، اشتراک، اور اسالیب کی گوناگونی سے الفاظ کے معانی بدل جاتے ہیں۔ لہٰذا حالات کے مختلف ہونے سے نص قرآنی کو سمجھنے میں اختلاف ہوسکتا ہے اور قرائن کی موجودگی کی بنا پر ہی کہا جاسکتا ہے کہ

نص سے مراد یہ ہے یا یہ نہیں ہے۔ چنانچہ نص میں اگر مراد کو واضح کرنے والے قرائن موجود ہوں تو بلاشبہ اس مراد کو سمجھا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر قرائن موجود نہ ہوں تو پھر اسباب نزول کا علم ضروری ہوگا جن سے عملی تطبیق کی روشنی میں معلوم ہو جائے گا کہ اس نص میں شارع کی مراد کیا ہے۔

بہت سے مقامات میں اگر ماثور کا سہارا نہ لیا جائے تو صحیح طور پر نص قرآنی کو سمجھنا ممکن نہیں ہوگا کیونکہ تفسیر ماثور میں نص کے مفہوم، مقصد دائرہ کار اور قیود و حدود کی تعیین ہوتی ہے۔ شاید یہ اشارہ ہی کافی ہوگا اور مثالیں دینے کی ضرورت نہیں پڑے گی۔ کیونکہ اس قدر مثالیں ہیں کہ ان سب کا اس جگہ تذکرہ کرنا ممکن نہیں ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تشریعی نص کے لحاظ سے کسی نص قرآنی پر اس شخص کا حکم لگانا درست نہیں ہو سکتا جو نبی کریم ﷺ کی احادیث سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف نصِ قرآنی کو دیکھے۔ جبکہ ان احادیث سے اس نص سے موضوعی ارتباط ہوتا ہے اور اس سلسلہ میں تفسیر ماثور اور اسباب نزول کا خیال نہ رکھے۔ اگر کوئی شخص ایسا کرتا ہے تو کم سے کم جو حکم لگایا جا سکتا ہے وہ یہ ہوگا کہ اس میں تضادات اور اضطرابات بکثرت ہوں گے۔ اس نقص سے وہی شخص اپنا دامن بچا سکتا ہے جو احادیث، تفسیر ماثور، اور اسباب نزول سے مربوط کر کے قرآنی نصوص کو دیکھے۔ اسی وقت قرآن کی کسی تشریعی نص پر حکم لگانا درست ہوگا اور اس قسم کے سارے خیالات ہوا ہو جائیں گے کہ قرآن میں کسی قوم کے تشریعی تقاضوں کی اعلیٰ تکمیل کا خیال نہیں رکھا گیا ہے جیسا کہ پروفیسر کولسن سمجھ رہا ہے۔

(ج) اسلام کے قانونی نظام کی تکاملی روح

کسی بھی نوعیت کے قانون کی دو شقیں ہوتی ہیں، ایک مکلّف بنانے کی شق جس کی رو سے مخاطب کو کسی ایجابی فعل کو انجام دینے جس کا شریعت حکم دے یا کسی معاملہ میں نفی کا موقف اپنانے کا حکم دیا جائے شریعت جس کے ارتکاب سے انسان کو منع کرے۔ دوسرے الفاظ میں کسی قانون میں تکلیف یا مکلّف بنائے جانے کی شق کسی فعل کی نمائندگی یا عملی

نمائندگی پر مشتمل ہوتی ہے۔ قانون کی دوسری شق جزا کی ہوتی ہے، یعنی مکلفین اور مخاطبین پر کسی عملی حکم کو پورا کرنے اور اطاعت سے کام لینے کو لازم کردیا جائے اور اطاعت کرنے والوں کے ساتھ جزاء اور اس کی مخالفت یا نظر انداز کرنے والوں کے ساتھ سزا دینے کا معاملہ کیا جائے۔

پابندی عمل (تکلیف) اور جزا کی ان شقوں پر مشتمل ہونے کے سلسلہ میں اسلامی شریعت کی قانونی بنیاد اور تاریخ پر فقہاء کی کارکردگیاں دُنیا کے کسی بھی نظام قانون سے مختلف نہیں ہیں۔ کبھی کبھی یہ ہوتا ہے کہ قانون کی یہ دونوں شقیں ایک ہی نص میں ایک ہی جگہ موجود ہوتی ہیں، لیکن کبھی کبھی تکلیفی حکم ایک جگہ مذکور ہوتا ہے اور اطاعت کی جزاء یا مخالفت کی سزا دوسری نص میں دوسری جگہ۔ کولسن کی نظر میں اس حقیقت کا ہونا ضروری تھا۔ (۳۲)

کولسن کا تصور چونکہ یہ تھا کہ قرآن میں مکلف کرنے کی شق موجود ہے اس لیے اس کو یہ دعویٰ کرنا پڑا کہ قرآن کے تشریعی ڈھانچہ میں واضح تشریعات کا فقدان ہے اور قرآن کے قانونی احکامات اخلاقی ہدایات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ کولسن نے جب یہ دیکھا کہ قانون سازی کے سلسلہ میں قرآن کا اسلوب یہ ہے کہ وہ امر، نہی، تقویٰ اور خشیت خداوندی، اس کی غضبنا کی اور رضامندی، جنت کی ترغیب اور دوزخ کی ترہیب اور اس قسم کی دیگر چیزوں کو ایک ساتھ بیان کرتا ہے تو اس نے سمجھا کہ قرآن کی یہ ہدایات اسلامی اخلاق کے اصول کی ترجمانی کرتے ہوئے اہل اسلام کے ضمیر کو مخاطب کرتی ہیں۔ کسی ہمہ گیر وہم آہنگ سیاسی قانون کی عمارت کھڑی نہیں کرتیں۔

اس سلسلہ میں کولسن قرآنی تشریعات سے نظیریں بھی پیش کرتا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے کہ قرآن ایک دوسرے سے ملتی جلتی عبارتوں میں شراب نوشی اور سودی لین دین کی حرمت کا اعلان کرتا ہے جن میں اخلاقی ہدایات کا عنصر غالب ہے۔ اس کی حرمت کے عملی قانونی نتائج کی طرف اشارہ نہیں کرتا۔ فی الواقع جو پیش آیا وہ یہ ہے کہ بعد میں شراب نوشی ایک جرم بن گئی جس کے ارتکاب کی صورت میں شراب نوش کو سزا دی جاتی ہے جبکہ سود قانونِ مدنی کے

موضوعات میں سے ایک موضوع ہر طرح باقی رہا جس کے متعلق یہ فیصلہ اور حکم رہا کہ وہ عقود فاسدہ عقود غیر مکرمہ میں سے ایک عقد ہے۔ (۳۳) اس کے بعد کولسن نے ظلماً یتیموں کے مال کھانے کی مثال پیش کی ہے۔ (۳۴)

کولسن نے ان مسائل اور ان کے علاوہ دیگر مثالوں کی طرف متعدد مقامات پر اشارے کیے ہیں جن کی رُو سے وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ قرآن کے تشریعی قواعد اور اصول اخلاقی قواعد اور اصول سے آگے نہیں بڑھتے۔ اسی لیے ہم کولسن کے بارے میں کہہ رہے ہیں کہ اس نے اسلام کے نظامِ قانون کے خاص مزاج اور روح پر توجہ نہیں دی ہے یعنی اسلامی تشریع کا ہر قانون بنیادی طور پر ایک ہی جگہ تکلیف اور جزا کی دو شقوں کو بیان کرنے کا التزام نہیں کرتا' بلکہ صریح نص میں اس حکم کی مخالفت کرنے کی صورت میں اس سزا اور عقوبت کا بھی عدم التزام پایا جاتا ہے جو متعین نصِ قرآنی یا صحیح حدیث یا اسلام کے عام قواعد کی رُو سے واجب ہوتی ہے۔

اسلام کے تشریعی قواعد دو طرح کے ہیں۔ تفصیلی اور کلی۔ فقہاء اور ماہرین شرعیات نے اس بنیاد پر اس کی درجہ بندی کی کہ قانون سازی کے سلسلے میں اسلام کا منہج (تفصیل ما لا یتغیر واجمال ما یتغیر۔۔۔ تغیر پذیر میں تفصیل اور غیر تغیر پذیر میں اجمال) پر مبنی ہے۔ اس مسئلہ کو کماحقہ سمجھنے کے لیے قواعد اور اصول کی کتابوں کا بغور مطالعہ کرنا ضروری ہے تاکہ یہ حقیقت واضح ہو کر سامنے آجائے کہ فقہائے اسلام جزئیات مسائل کو کلیات اور فروع احکام کو اصول احکام سے کس طرح ملاتے ہیں جس سے اسلامی نظام کے سارے اجزاء کے درمیان ہمہ گیری وہم آہنگی کی حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے۔ یہاں تفصیل سے اس مسئلہ پر گفتگو کرنا ہمیں مطلوب نہیں ہے' بلکہ اجمال کے ساتھ اس کی صحیح شکل کو سامنے لانے کی کوشش کی گئی ہے جس کو پروفیسر کولسن اخلاقی اصولوں اور بنیادوں پر بحث کرتے ہوئے تشریع قرآنی کا ایک ماخذ قرار دے رہا ہے جو خلاف حقیقت ہے۔

قرآن کے سارے تکلیفی احکامات مسلمانوں پر واجب ہیں۔ عوام الناس کے تفرقات

اور معاملات کو دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ شہری اور دیوانی (فوج داری)۔ شرعی احکام اگر اول الذکر سے متعلق ہوتے ہیں تو ان کی خلاف ورزی کی صورت میں تصرف باطل اور عقد فاسد ہو جاتا ہے یا ضرر کی تلافی کی جاتی ہے۔ اس مسئلہ میں اسلامی نظام دیگر نظام ہائے قانون سے مختلف نہیں ہے۔ امام عزالدین بن عبدالسلام نے اس پر ایک باریک بین اصول بنا دیا ہے جس کی نص یہ ہے:

کل تصرف تقاعد عن تحصیل مقصوده فهو باطل

(ہر وہ تصرف باطل ہو جاتا ہے جو اپنے مقصود کے حصول سے قاصر رہا ہو)

تصرف کے مقصود کے عدم حصول کی اہم ترین شکل یہ ہوگی کوئی شخص قرآن یا حدیث کے تکلیفی حکم کی مخالفت کرے۔ اس نوع سے تعلق رکھنے والا ہر تصرف باطل ہوتا ہے۔ اس اصول کی بہت سی تفصیلات اور عملی مثالیں موجود ہیں جنھیں امام عزالدین بن عبدالسلام نے اپنی کتاب ''قواعد الاحکام فی مصالح الانام'' میں درج کیا ہے۔ اس سلسلہ میں اسلام کے نظام قانون اور دیگر عصری نظام ہائے قوانین میں جو زیادہ سے زیادہ فرق ہے وہ یہ ہے کہ ان نظاموں میں جزاء اس وقت تک نہیں دی جا سکتی جب تک کہ تشریعی نص میں اس کا واضح انداز سے بیان موجود نہ ہو۔ لیکن اسلامی نظام میں اس کو فقہاء کے اجتہاد پر چھوڑ دیا جاتا ہے جو قیاس، استحسان اور مصالح مرسلہ جیسے ضوابط کی روشنی میں جزاء کا تعین کرتے ہیں۔ البتہ حکم اگر جنائی ہے، دوسرے الفاظ میں عمل درآمد یا خلاف ورزی میں حقوق اللہ یا حقوق العباد میں کسی معصیت کی نمائندگی ہوتی ہے تو یہیں سے اسلامی جنائی فقہ میں تعزیر کا نظامیاتی کردار ابھرتا ہے۔ اس نظام کے مقتضی کے مطابق ہر اس معصیت پر جس کے بارے میں کسی حد شرعی یا کفارہ کا تذکرہ نہ ہو (۳۵) ایسی سزا دینے کا اختیار ہوتا ہے جس کے بعد دوبارہ وہ شخص جرم کرنے کی جرأت نہ کر سکے۔ یہ نظام قرآن کی رُو سے ثابت ہے۔ احادیث میں بکثرت اس کی نظیریں ملتی ہیں۔ صحابہ کرام، فقہاء اور قضاۃ کا اس پر عمل رہا ہے۔

پروفیسر کولسن نے جو تین نظیریں پیش کی ہیں یہ سب اسی قبیل کی ہیں۔ چنانچہ شراب نوشی

ایک تعزیری جرم ہے جس کی سزا رسول اللہ ﷺ کے قول وعمل میں موجود ہے۔ (۳۷) سودی لین دین بھی ایک تعزیری جرم ہے جس کی سزا نظام تعزیر کے اصول کے مطابق تجویز کی جاتی ہے اور نصوص کی روشنی میں جو شکلیں سودی لین دین کی ٹھہریں ان میں عقد باطل ہو جاتا ہے۔ ظلم وزیادتی کے ساتھ یتیموں کا مال ہڑپ کر لینا ایک تعزیری جرم ہے جس کی سزا بھی تعزیر کے عمومی اصولوں کے مقتضٰی کے مطابق تجویز کی جائے گی۔ (۳۸) چونکہ باطل طریقہ سے یتیموں کا مال کھانے سے اس شخص کا حق تصرف باطل ہو جاتا ہے' اس لیے اس پر لازم ہوتا ہے کہ کھانے کے بعد بقدر اس مال کے یا عین وہی مال اگر موجود ہو تو اس کو واپس کر دے۔

قرآن کے بعض احکام میں اگر جزاء کا تعین نہیں ملتا ہے تو یہ بجائے خود اسلامی قانون کی پختگی اور تطبیقی صلاحیت کا ثبوت ہے' کیوں کہ معاشرہ کے سماجی' سیاسی اور اقتصادی ڈھانچے میں کیسا بھی ارتقاء ہو یا تبدیلی آئے اصول شریعت کی روشنی میں فقہاء ان کا حل نکالتے ہیں۔ اس حقیقت کے ادراک کے بعد کیا یہ کہنا درست ہوگا کہ قرآن مجید کا کردار صرف اخلاقیات کی سطح پر ہدایات فراہم کرنا ہے جیسا کہ کولسن سمجھتا ہے۔

احادیث کے میدان میں

احادیث کے بارے میں کولسن کا موقف بھی ہماری توجہ کو اپنی طرف مبذول کراتا ہے۔ اس میں بھی کولسن کا نقطہ نظر دوسرے مستشرقین سے مختلف ہے۔ اپنے استاذ جوزف شاخت سے کولسن کے اختلافات ہیں۔ احادیث کے بارے میں شاخت کے موقف کا مطالعہ اس کتاب میں دوسری جگہ کیا گیا ہے۔ یہاں ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ کولسن کا کیا موقف اور منہج ہے۔ سنت نبویؐ یا احادیث کے سلسلے میں اپنے موقف کی تشریح کولسن اس طرح کرتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو مدینہ میں حکومت کے دوران بہت سے قانونی مسائل کا سامنا کرنا پڑا' خصوصاً ایسے مسائل جن کو قرآنی احکام کی روح چھیڑتی ہے...... وحی کے امین اور قرآن کے عام اور مجمل نصوص کی تفسیر کرنے والے کی حیثیت۔ (۳۹) اسی طرح سنت نے ان احکام کی طرح ایک قانونی ڈھانچا تیار کرنا چاہا ہے جس کا سرچشمہ قرآن کے اخلاقی اصول اور مبادی

تھے۔ (۴۰) پھر کولسن یہ لکھتا ہے کہ دوسری صدی ہجری میں سنت سے مراد فقہی آراء کے وہ مجموعے تھے جن پر کسی خاص فقہی مکتب فکر کے علماء کا اتفاق ہوتا تھا اور اسی مکتب فکر کو سنت کا نام دیا جاتا تھا۔ لہٰذا یہ ان آراء اور اصولوں کا مجموعہ ہے جن سے ہر مسلک کے لوگ واقف ہیں اور جن کو پیش کرنے اور جن کا دفاع کرنے کے سلسلے میں مسلک کے تمام لوگ سرگرم عمل رہے ہیں (۴۱) پھر معقول وماثور کی اتباع کی فکر نے ان فقہی آراء کو خاص خاص شخصیتوں کی طرف منسوب کر دیا جن کے فضل وتقویٰ کے سب قائل تھے۔ چنانچہ مثال کے طور پر حضرت عمرؓ اکثر وبیشتر اپنے آپ کو مدینہ کی سنت کا بانی قرار دیتے ہیں۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے کوفہ میں اسی جیسا مقام حاصل کیا۔ فطری طور پر معاملہ بالآخر یہاں تک پہنچا کہ فقہی رائے کو نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب کیا جانے لگا۔" (۴۲)

کولسن رسول اللہ کی طرف واضح طور پر منسوب روایات کی سندوں پر بھی نظر رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ اہل الحدیث یا محدثین قرآن میں ایسے احکام کی اتباع کی ضرورت کے پیش نظر جوان کے اپنے مسلک کے مطابق تھے بہت سے احکام اور قواعد کو رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کرنے لگے۔ ان لوگوں نے رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر کے بہت سے واقعات اور احکامات گھڑ لیے۔ دراصل یہ ان کے اس یقینی اعتقاد کا نتیجہ تھا کہ اس طرح کے مسائل میں نبی کریم ﷺ یقیناً ویسا ہی فیصلہ کرتے جیسا یہ لوگ ان کی طرف منسوب کر رہے ہیں۔ (۴۳) کولسن کو یہاں خود اپنی تضاد بیانی کا احساس ہو جاتا ہے، کیوں کہ اس سے قبل وہ رسول اللہ کے تشریعی کردار پر بحث کر چکا ہے اس لیے استدراک کرتے ہوئے کہتا ہے کہ "احکام سے متعلق احادیث کا ایک حصہ تو ان افعال اور کلمات کی اصل کے عین مطابق ہے جو نبی کریم ﷺ سے صادر ہوئے، خصوصاً غیر اخلاقی مسائل میں۔ لیکن اس صحیح اور محفوظ حصہ کو گھڑے ہوئے مراد کے معجون مرکب نے ڈھانک دیا ہے۔ (۴۴) کولسن ایک جگہ لکھتا ہے:

"سنت کے بارے میں امام شافعی کا یہ اعتراف کہ سنت ارادہ الٰہی کو معلوم کرنے کے سلسلے میں قرآن کا تکمیلی سرچشمہ ہے وہ اہم ترین کارنامہ ہے جسے اس فقیہ نے اسلامی تشریع کے میدان

میں انجام دیا ہے ...... امام شافعی کے مسلک میں نبی کریم ﷺ کے اطوار فقہ کے دوسرے سرچشمہ کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ ابتدائی مکاتب فکر میں سنت یا احادیث کو کسی خاص مکتب فکر کی مرویات ہی کی طرف پھیرا جاتا ہے ۔ امام شافعی نے مختلف اطراف اور اکناف میں متداول روایتوں کو ایک ہی سرچشمہ سے پھوٹنے والی احادیث قرار دے کر فقہی مکاتب فکر کے درمیانی اختلافات کے اسباب کا قلع قمع کرنے اور تشریعی فکر و نظر میں وحدت پیدا کرنے کی کوشش کی ۔ مختصر یہ کہ امام شافعی سمجھتے ہیں کہ صرف ایک ہی رنگ کی حامل مرویات کو صحیح معنوں میں اسلامی کہا جاسکتا ہے ۔ امام شافعی نے دراصل کوئی نئی بات نہیں کی ۔ ابتدائی فقہی مکاتب فکر میں عموماً یہ بڑھتا ہوا رجحان پایا جاتا ہے کہ نبی کریم ﷺ کے اطوار اور مسلک کے سلسلہ میں ان کی ہی اپنی مرویات کی کوئی نہ کوئی بنیاد یقیناً موجود ہے ۔ اسی نظریہ کو امام شافعیؒ نے اس مقصد کے لیے استعمال کیا کہ سنت بھی وحی الٰہی ہے ۔ اور جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ رسول اللہ سے روایت کردہ یہ حدیث صحیح ہے اسے سنت قرار نہیں دیا جاسکتا''۔ (۴۵)

کولسن کے دعووں میں جو تضاد موجود ہے اس کا ہر شخص اندازہ لگا سکتا ہے ۔ اسی طرح کولسن کے اس خیال کو کہ امام شافعیؒ نے سب سے پہلے حجیت حدیث کا نظریہ پیش کیا' اور خود قرآن کے بیان کے درمیان جو کھلا ہوا تضاد ہے وہ بھی کسی پر مخفی نہیں ہے ۔ امام شافعیؒ نے مصادر شریعت کی ترتیب کے سلسلہ میں اپنے بیان کی بنیاد خود قرآن کریم پر رکھی ہے ۔ کیا قرآن مجید مسلمانوں کو اس طرح مخاطب نہیں کرتا:

ما اٰتاکم الرسول فخذوہ وما نھاکم عنہ فانتھوا (الحشر: ۷)

(اور رسولؐ جو کچھ تمھیں دیں اس کو پکڑ لو اور جس سے تمھیں روکے تو باز آجاؤ)۔

فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبھم فتنۃ او یصیبھم عذاب الیم

(النور: ۶۳)

(جو لوگ اس (رسولؐ) کے حکم کی خلاف ورزی کرتے ہیں وہ اس بات سے ڈریں کہ کہیں وہ کسی فتنہ کے شکار نہ ہو جائیں یا دردناک عذاب نہ پہنچ جائے۔

کیا اللہ نے اپنی محبت کو رسول ﷺ کی اتباع سے مربوط نہیں کیا ہے؟

قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ ویغفرلکم ذنوبکم' واللہ غفور رحیم (آلِ عمران :۳۱)

(آپ کہہ دیجیے اگر تم لوگ اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری اتباع کرو' اللہ تعالیٰ تم سے محبت کرے گا اور تمھارے تمام گناہوں کو معاف کردے گا۔ اور اللہ معاف کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے۔

پھر کیسے کہا جاسکتا ہے کہ حجیت حدیث کا نظریہ فقہ اسلامی کی خدمت میں امام شافعی کا پیش کردہ تحفہ ہے؟ یہ بات صحیح ہے کہ امام شافعی کے مسلک یا منہج میں حدیث کو فقہ کے دوسرے سرچشمہ کا مقام دیا گیا ہے' لیکن یہ امام شافعی کی کوئی ایجاد نہیں ہے۔ اس پر تو علماء' صحابہؓ اور تمام مسلمانوں کا عمل رہا ہے۔ اس سلسلہ میں مرویات فقہ اصول اور حدیث کی کتابوں میں بے شمار ہیں۔ (۴۶)

اب ان تین دعووں پر غور کیجیے ...... (۱) پہلے سنت کا مطلب مختلف مکاتب فقہ کی مرویات یا آراء ہوتا تھا (۲) سنت کے بارے میں امام شافعی کا نظریہ کوئی نیا نظریہ نہیں ہے (۳) فقہی مکاتب فکر کی ہمیشہ یہ کوشش رہتی تھی کہ ان کی اپنی مرویات کے لیے رسول اللہ ﷺ کی سیرت میں کوئی نہ کوئی اصل اور بنیاد ضرور مل جائے۔ اب سوال یہ ہے کہ سنت سے مراد ابتدائی مکاتب فکر کی فقہ کی مرویات ہوتی تھیں' تو پھر یہ مرویات کہاں سے نقل کی جاتی تھیں؟ اگر احادیث رسول ﷺ کو تشریعی حجیت کا مقام حاصل نہیں' تو پھر فقہاء کیوں اپنی مرویات یا کولسن کے بقول اپنی آراء کو رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کرنے کی لاحاصل کوشش میں لگے رہے۔؟ احادیث کے بارے میں امام شافعی کا نظریہ اگر کوئی نیا نظریہ نہیں تھا تو اس کا مطلب کیا' اس کے علاوہ کچھ کہا جاسکتا ہے کہ امام شافعی سے پہلے بھی فقہاء حجیت حدیث کے قائل تھے؟ بلاشبہ کولسن نے حجیت حدیث کے سلسلے میں جس منطق سے کام لیا ہے وہ تضادات کا ایک پلندہ ہے جو تاریخی مطالعہ اور تحقیق کی کسی کتاب میں اختیار کیے جانے والے

منہج کے سامنے قطعاً پیش نہیں کیا جاسکتا۔ اس سلسلہ میں جسے ہم ہمالیائی غلطی کا نام دے سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ کولسن کے نزدیک امام شافعیؒ اس بات کے قائل ہیں کہ سنت اسی وقت ثابت ہوسکتی ہے جب کہ پیغمبر علیہ السلام سے روایت کردہ کسی حدیث سے اس کا ثبوت فراہم ہوجائے۔ صحابہ کرامؓ اور بعد کے دور میں احادیث اور تدوین کی تاریخ سے جس قطعی ناواقفیت کا ثبوت اس دعویٰ میں دیا گیا ہے اس سے قطع نظر ہم کولسن سے صرف یہ پوچھتے ہیں کہ جب فقہی مکاتب فکر میں رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب مرویات سے اپنی آراء کی تائید کرنے کا بڑھتا ہوا رجحان پایا جاتا تھا تو منقول احادیث کے علاوہ کیا ان مرویات کی دوسری بھی کوئی بنیاد تھی؟ خود امام شافعی کو وہ سیکڑوں احادیث کے نصوص کہاں سے ملے جو ہمیں ان کی کتابوں میں منتشر ملتے ہیں، اگر وہ نصوص ان سے پہلے علماء کے درمیان متداول نہیں تھے؟ اگر بات یہ نہیں تھی تو یہ کیسے ممکن ہوسکتا تھا کہ امام شافعی اپنے مسلک کی صحت کی تائید اور دوسرے مسالک کے خلاف دلیل فراہم کرنے کے سلسلے میں ان ہی احادیث کا سہارا لیتے؟

یہ بات محتاج بیان نہیں ہے کہ علم اصول فقہ پر امام شافعیؒ کا بڑا احسان ہے۔ لیکن یہ احسان اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ کسی چیز کی ترتیب اور تالیف و تنظیم کے معاملہ میں امام شافعیؒ ایک عبقری انسان تھے۔ امام شافعیؒ نے اپنی طرف سے کوئی اصول ایجاد نہیں کیا، کسی ایسی دلیل شرعی کو حجیت کے مقام تک پہنچانے کی کوشش نہیں کی جو پہلے اس مقام پر نہیں تھی۔ امام شافعیؒ نے جو کچھ کیا وہ یہ تھا کہ انھوں نے اپنی وسعت مطالعہ، ژرف نگاہی و باریک بینی، مختلف مقامات کے فقہاء سے ملاقات، تبادلہ خیال، مناظرہ اور عمومی انداز سے جن حالات نے ان کی علمی اور فکری شخصیت کو تشکیل دی، ان گوناگوں امور کی بنیاد پر ایک ہی سیاق میں شرعی احکام کے استنباط کے سلسلہ میں اسلامی نظریات کو جمع کیا اور طاقتور، خوبصورت اور مطمئن کر دینے والے اسلوب میں انھیں پیش کیا۔ اسی بنا پر بعد کے علماء نے علم الاصول کا انھیں بانی قرار دیا ہے۔ لیکن اس مفہوم میں نہیں کہ امام شافعیؒ نے اسے عدم سے وجود عطا کیا، بلکہ صرف اس لحاظ سے کہ انھوں نے سب سے پہلے اس کو ترتیب دیا اور منظم انداز میں پیش کیا۔ کولسن

اور اس سے پہلے گولڈزیہر اور شاخت نے جس انداز سے امام شافعیؒ کے کردار کو بیان کرنے کے سلسلہ میں غلو سے کام لیا ہے اس کی رو سے استنباط کرنے کے اصول کی وحدت کا انکار لازم آتا ہے جو امام شافعیؒ سے پہلے فقہاء کے درمیان مسلم ہو۔ اور اگر بالفرض اسے بھی تسلیم کرلیں ...... حالانکہ صحیح نہیں ہے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اس دور کے فقہاء میں تبادلہ خیال، افہام وتفہیم اور مناظرہ نام کی کوئی چیز موجود نہیں تھی، حالانکہ یہ ساری چیزیں موجود تھیں۔ فقہ، تفسیر، تاریخ اور دیگر موضوعات کی کتابوں میں اس کی تاریخ موجود ہے جو اس بات کی قطعی شہادت فراہم کرتی ہے کہ ان فقہاء کو یہ سارے اصول معلوم تھے۔ انھوں نے ان ہی اصولوں کی بنیاد پر اجتہاد کیا۔

احادیث کے سلسلہ میں کولسن کی تحقیق کچھ نئی نہیں ہے۔ بس ایک چیز کولسن کا یہ اعتراف ہے کہ نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب احکام کی بعض حدیثیں خاص تشریعی مواقع ہی پر قرآن کے مفسر اول اور مدینہ میں سیاسی اور تشریعی اقتدار واختیار کے حامل ہونے کے لحاظ سے آپؐ نے بیان فرمائی ہوں گی جہاں معاشرہ کے پیش آمدہ مسائل کو حل کرنے کے لیے آپ ﷺ مجبور تھے۔ اس سے کولسن جو نتیجہ اخذ کرتا ہے وہ یہ ہے کہ بہت سی احادیث کا مواد یا مفہوم خصوصاً ان احادیث کا مفہوم جو زیادہ تر پیش آنے والے مسائل کے سلسلہ میں ہیں اور قرآنی تشریعات جنھیں زیادہ اٹھاتی ہیں، کم سے کم اسی حقیقت کی تعبیر کرتا ہے جو شروع ہی سے عمومی انداز سے زبانی نقل ہونے والے نبیؐ کے دیے ہوئے احکام کے مماثل اور قریب ہیں۔ اگر یہ واقعاتی مقدمہ صحیح ہو تو اس سے اس چیز پر تاریخی غور وفکر کے لیے معقول ثبوت فراہم ہوگا جس کا اظہار مجوزہ بنیاد کے مطابق ابتدائی انداز سے نبی علیہ السلام کی طرف منسوب ہر حکم کے واجب القبول ہونے کے سلسلے میں ہوتا ہے۔ الا یہ کہ کوئی ایسا سبب بیان کرنا ممکن ہو جس کی رو سے اس کا مجہول اور غلط منسوب ہونا یقینی ہو جائے'' (۲۷) ان آراء میں ندرت کا اندازہ ہمیں اس وقت ہوسکتا ہے جب اس کا موازنہ کولسن کے اسلاف کبار مستشرقین کے خیالات سے کیا جائے جن کے موقف کی ترجمانی شاخت نے ان الفاظ میں کی ہے: ''نبی علیہ السلام

کی طرف منسوب کسی بھی حدیث میں کچھ بھی صحت موجود نہیں ہے۔ احکام سے متعلق زمانی لحاظ سے جو سب سے قدیم حدیثیں ہمارے سامنے ہیں وہ سنہ ۱۰۰ھ سے آگے کی نہیں ہیں"۔(۴۸)

رسول علیہ السلام کی طرف احادیث کے منسوب ہونے کے سلسلے میں کولسن کے ان خیالات کی قدر و اہمیت اس طور پر ہے کہ یہ مستشرقین اور ان کے تلامذہ اور آئندہ نسلوں کے لیے رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح منسوب بیان یا غلط منسوب احادیث کی تحقیق کرنے کا خاص دروازہ کھول دیتے ہیں۔ یقیناً جب اس موضوع پر مستشرقین کا مکتب فکر تحقیق کرے گا تو رسول اللہ ﷺ کی طرف احادیث کی نسبت کی تحقیق کے لیے اس سے زیادہ باریک بین اور قابل اعتماد طریقہ اسے نہیں مل سکتا جو محدثین کرام کا طریقہ رہا ہے۔ (۴۹) اور اس وقت یقیناً مغربی محققین کولسن کی اس بات کو ماننے کی جرأت نہیں کر سکتے کہ نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب تشریعی مواد کا بیشتر حصہ منحول (غلط منسوب) ہے اور اس کے ظہور سے پہلے ہی کے ایک زمانی وقفہ کی طرف فقہی آراء کو منسوب کرنے کا نتیجہ ہے" (۵۰) تحقیق و مطالعہ میں اگر وہ انداز اختیار کیا جائے تو یقیناً یہ بات کھل کر سامنے آجائے گی کہ ان مزعومات کی صحت کا کوئی سوال ہی نہیں ہوتا جن کی بناء پر یہ کہا جاتا ہے کہ فقہی مواقف یا انفرادی آراء کو قوت بخشنے ہی کے مقصد کے پیش نظر سندیں گھڑی گئی ہیں۔ یہ وہ مزعومات ہیں جنھیں کولسن رسول اللہ ﷺ سے بہت سی تشریعی احادیث کے منقول ہونے کو تسلیم کرنے کے باوصف متعدد مقامات پر بیان کرنے سے باز نہیں رہ سکا۔

اسلام کا تعزیری نظام

گذشتہ صفحات میں ہم نے اسلام کے قانونی نظام کے درمیان مصادر یعنی قرآن اور حدیث کے بارے میں کولسن کے خیالات کا جائزہ لیا ہے اور بہت سے مقامات پر اس کی تضاد بیانیوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اسلام کی عملی تشریعات کے بارے میں کولسن کی آراء و نظریات پر بحث کرنے کے لیے ہم نے اسلام کے تعزیری نظام سے متعلق "تشریع اسلامی کی

تاریخ'' اور اسلامی فقہ میں تعارض و تضاد'' جیسی کتابوں کا جائزہ لیا ہے۔ ہمارا یہ انتخاب مختلف اسباب کی بنا پر ہے۔ اہم سبب یہ ہے کہ اسلام کے قانونی نظام پر جو غیر منصفانہ بلکہ ظالمانہ الزام لگایا جاتا ہے جس کا نشانہ اس نظام کا تعزیری حصہ خصوصی طور پر بنتا ہے اب بھی بہت سے تعلیم یافتہ لوگوں کی زبان اور قلم پر چڑھا ہوا ہے۔ خود پروفیسر کولسن نے بغیر سوچے سمجھے ان ہی الزامات کو دھرایا ہے۔ اسلام کے نظام تعزیرات سے متعلق پروفیسر کولسن کے خیالات کا خلاصہ یہ ہے کہ فقہ اسلامی میں ''حدود'' یا شرعی سزاؤں کے علاوہ دیگر قانونی تعزیرات کو موضوع نہیں بنایا گیا ہے۔ قتل کے جرم کے سلسلے میں احکامات کا تعلق خاص قانون کے موضوعات سے ہے۔ جن جرائم کے لیے شرعی سزائیں یا حدود مقرر ہیں ان میں حقوق اللہ کا رنگ غالب ہے۔ (۵۱، ۵۲) شراب نوشی کا جرم عہدِ نبویؐ کے بعد پیدا ہوا۔ قرآن شریف میں اس کا معاملہ سودی لین دین کی طرح رہا، پھر شراب نوشی تو حرام ہوگئی مگر سودی لین دین عقد فاسد ہی کی حیثیت کا حامل رہا۔ (۵۳) قصاص کے بارے میں قانونی ضوابط اخلاقی ضوابط کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اگرچہ اس کا واضح قانونی مضمون موجود ہے۔ (۵۴) جرائم کے میدان میں ثبوت کے مسئلہ کو کسی بھی انداز سے حل کیا جاسکتا ہے جس سے حاکم کو جرم اور مجرم کا پتہ چل جائے۔ شرعی سزاؤں (حدود) کے علاوہ باقی تمام امور میں ایسے کام یا تصرف کا تعین کرنے کے سلسلے میں حاکم کو آزادی حاصل ہے، جس پر کام ہونا صادق آئے اور الگ الگ حالات میں الگ الگ سزا تجویز کی جائے۔ لیکن جمہور فقہاء کا خیال ہے کہ تعزیر کی صورت میں سزا صرف قید کرنے یا کوڑے لگانے کی شکل میں دی جاسکتی ہے، اور باوجودیکہ تعزیر کا مقصد ہر ایسے تصرف سے روکنا ہے جو نظام حکومت کے استحکام میں خلل انداز ہو، کبھی کبھی خالص مدنی یا شہری زندگی کے مسائل میں بھی یہی سزا تجویز کر دیتا ہے۔ چنانچہ کبھی کبھی ایسے جارح یا مجرم کو قتل یا زخمی کرنے کی شکل میں سزا دے دیتا ہے جس کو خدا نے یا اس کے ولی نے معاف کر دیا ہو، اگرچہ اس نے جنایت کی تھی۔'' (۵۵)

ذیل میں ہم ان مسائل میں سے ہر مسئلہ پر الگ الگ بحث کریں گے۔ مگر یہ بات

ذہن میں رہے کہ اس جگہ ان مسائل کی ساری تفصیلات درج کرنا ممکن نہیں ہے اور نہ ہی ان کی باریکیوں کا احاطہ کیا جاسکتا ہے۔ اسلام کے نظام تعزیرات کے موضوع پر خصوصی کتابوں میں ان تفصیلات اور باریکیوں کو دیکھا جاسکتا ہے۔ (۵۶)

پروفیسر کولسن کا خیال ہے کہ قانونی تعزیرات ایک ہمہ گیر وہم آہنگ نظام کی حیثیت سے فقہ اسلامی کے دائرہ میں وجود میں نہیں آئیں' کیوں کہ فقہ صرف شرعی سزاؤں کے جرائم کے مسائل تک محدود ہے اور ایسے جرائم کا تعلق حقوق اللہ سے ہوتا ہے۔ کولسن کی یہ بات محلِ نظر ہے' کیونکہ فقہ اسلامی کے دو اولین سرچشموں (قرآن وحدیث) میں وارد تعزیری نصوص میں مکمل نظام تعزیرات کے اصولوں پر بحث کی گئی ہے۔ ان کا انداز جزئیات اور فروعی مسائل پر بحث جیسا نہیں ہے' ان ہی ضوابط کی روشنی میں عصری تقاضوں اور مسائل کا حل نکالا جاسکتا ہے اور تاریخ میں یہ عمل ہمیشہ جاری رہا۔ (۵۷'۵۸)

شرعی سزاؤں کے جرائم میں انسانی سرگرمیوں کے مختلف پہلو ہوتے ہیں جیسے مال کی حفاظت (چوری اور ڈاکہ زنی پر عقوبت کے ذریعے) عزت آبرو کی حفاظت (بدکاری پر عقوبت کے ذریعے) عقل کی حفاظت (جمہور کے نزدیک جنھوں نے شراب نوشی کو شرعی سزاؤں کے جرائم میں سے قرار دیا ہے) عام راستوں میں ان کی حفاظت (ڈاکہ زنی پر سزا کے ذریعے) نیک نامی کی حفاظت (تہمت لگانے کی سزا کے ذریعے) اور ان تمام جرائم کے بارے میں قرآن اور حدیث میں نصوص وارد ہوئے ہیں اور ان کے لیے مقررہ سزا بھی بیان کی گئی ہے' بلکہ بعض جگہوں پر جرم ثابت کرنے کا طریقہ بھی مذکور ہے اور فقہاء کا کام صرف یہ رہ گیا کہ نصوص کا تجزیہ کرتے ہوئے ان کے تطبیقی دائرہ کا پتہ لگائیں۔ قرآن مجید نے ایسے اصول بیان کیے ہیں جس پر نظام تعزیرات کا ڈھانچا کھڑا ہوتا ہے۔ اور ہر زمانہ میں اور ہر جگہ ملت کے تشریعی تقاضوں کے لیے نظام تعزیرات کا دروازہ کھلا رہتا ہے۔ تعزیرات کے دائرہ میں ہی سب سے زیادہ اجتہاد کی گنجائش ہوتی ہے۔

لہٰذا قرآن اور حدیث میں اگر اصول موجود ہیں جن کی تفصیلات اور تطبیقات فقہ اور

حدیث کی کتابوں میں ملتی ہیں تو پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ اسلام کا نظام تعزیرات ہمہ گیر اور مکمل نظام نہیں ہے اور یہ کہ عام قانون کے شعبے میں اسلامی نظام قانون کی پسماندگی کا ثبوت ہے۔ (۵۹)

اب جہاں تک پروفیسر کولسن کے بقول شرعی سزاؤں کے جرائم پر حقوق اللہ کا رنگ غالب ہونے کا تعلق ہے تو یہ بات بھی صحیح نہیں ہے۔ بظاہر محسوس ہوتا ہے کہ کولسن نے اس جگہ فقہاء کی کتابوں میں بار بار آنے والی ایک عبارت ہی کے پیش نظر یہ بات کہی ہے۔ لیکن عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ ان جرائم پر سزا اللہ تعالیٰ کے حقوق کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ مگر اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس کا نفاذ پوری امت کا مشترکہ حق ہے۔ (۶۰) معروضی پہلو سے اس پر یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ ان جرائم میں دعویٰ تعزیر کی واحد ذمہ دار حکومت ہے (فقہاء اس بات کو اس طرح ادا کرتے ہیں کہ امام ہی سزا کا عمل جاری کر سکتا ہے) فریق ثانی (جس کے ساتھ جرم کیا گیا) کو یہ حق حاصل نہیں کہ تعزیری دعووں کے مرحلے میں بذات خود دخل انداز ہو جائے۔ ملک کا اقتدار ہی اس کا واحد مجاز ہے۔ (۶۱) اس مفہوم کا کولسن کی سمجھی ہوئی بات سے کوئی تعلق نہیں کہ جرائم کی حدود میں حقوق اللہ پر نمائندگی ہوتی ہے۔ کسی کو قتل کرنا انسانی تاریخ کا خطرناک ترین جرم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ کے روز اول سے لے کر آج تک دنیا کے تمام نظامہائے قوانین میں اس کی سزا مقرر ہے۔ اسلام میں اس کی سزا قصاص یعنی قتل کے بدلے قتل ہے۔ قصاص یعنی برابر کی سزا قتل کے علاوہ دیگر جرائم میں بھی ہے جیسے زدوکوب یا زخمی کرنے میں۔ البتہ فقہ اسلامی میں قتل کے علاوہ دیگر جرائم میں قصاص کے بجائے "قود" کی اصطلاح زیادہ مستعمل ہے۔

اسلام کے قانون قصاص کے سلسلے میں "زیادتی" پر نظر رکھی گئی ہے۔ ایسے امور میں سزا دینے کا حق صرف حکومت کو پہنچتا ہے تا کہ مستقبل میں جرائم کی روک تھام ہو سکے۔ کیونکہ یہ ایسا فعل ہوتا ہے جس میں زیادتی کے مساوی جرمانہ وصول کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ (۶۲) قانونی تعزیرات کے میدان میں مجنی علیہ (جس پر جنایت کی گئی) کے ارادہ کے بموجب

سزا دینے سے مکت جانے کا مسئلہ ایسے افعال کی روح کے خلاف ہے جن کو جرائم قرار دیا جائے۔ کیوں کہ مجرد ارتکاب جرم کی بنا پر حکومت کو سزا دینے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ خواہ مجنی علیہ اس کے نتیجہ سے راضی ہو یا نہ ہو، معاف کر دے یا نہ کرے۔ جدید نظامہائے تعزیرات میں بھی اگر مجنی علیہ یا مجنی علیہ کے حکم میں کسی شخص کے ارادہ کو اس موقع پر معتبر قرار دیا گیا تو اس کے لیے خاص شرطیں بھی عائد کر دی گئی ہیں جن کی رو سے قانون ساز کو اس کی خلاف ورزی کرنا پڑتی ہے۔ ہر حال میں حکومت ہی سزا کے نفاذ کی واحد ذمہ دار ہے۔ اب جہاں تک کسی موذی فعل یا شہری قانون کی رو سے غلطی کا تعلق ہے تو اس میں سارا معاملہ اس شخص کے اختیار میں ہوتا ہے جس کو نقصان پہنچایا گیا ہو۔ اگر وہ چاہے تو اپنے حق کی تلافی کرے اگر چاہے تو چھوڑ دے، حکومت اس سلسلہ میں باز پرس کرنے کا حق نہیں رکھتی۔ اب سوال یہ ہے کہ قتل کی صورت میں زندگی کو جارحیت کا نشانہ بنانے اور زد و کوب یا زخمی کرنے کی صورت میں اشخاص کو جارحیت کا نشانہ بنانے کو ہم کس طرح جرم قرار دے سکتے ہیں؟

اسلامی شریعت میں اشخاص کو جارحیت کا نشانہ بنانے کے جرائم پر مرتب ہونے والے اثرات کبھی تو یہ ہوتے ہیں کہ قصاص لینے کا حکم صادر کیا جاتا ہے اور کبھی مجنی علیہ یا اس کے اولیاء کو دیت دی جاتی ہے۔ اپنے کردار کے لحاظ سے قصاص کی دو قسمیں ہو جاتی ہے: قصاص النفس، جیسے قاتل کو قتل کرنا اور قصاص فیمادون النفس، جیسے مجرم کو اتنا ہی زخمی زد و کوب کرنا جتنا کہ اس نے مجنی علیہ کو کیا تھا۔ جہاں تک دیت کا تعلق ہے تو یہ مال کی معین مقدار ہوتی ہے جو مقتول کے اولیاء کو اپنے حق قصاص سے نزول کر لینے کی بنا پر دی جاتی ہے یا مجنی علیہ کے حوالے کی جاتی ہے جب وہ جارحیت کے بدلے میں حق قصاص سے نزول کر لے، لیکن ان سب کا تعلق عمداً قتل یا زخمی کرنے سے ہے۔ قتل خطا یا غلطی سے کسی کو جسمانی نقصان پہنچانے کی صورت میں اسلامی شریعت میں دیت یا کفارہ متعین ہے۔ البتہ قتل خطا اور قتل عمد میں دیت کی مقدار ایک ہی ہے۔ اور شرعی اور فقہی لحاظ سے دونوں ایک ہی درجہ رکھتے ہیں۔ قرآن میں قتل عمد اور قتل خطاء دونوں کے بارے میں نصوص وارد ہوئے ہیں۔

فقہا کے نزدیک قتل خطا میں قصاص نہیں ہے۔ اس میں دیت اور کفارہ ہوتا ہے۔ ہاں قتل عمد میں مقتول کے اولیاء کو قصاص لینے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ یعنی قاتل کو قتل کردینے کا حق۔ دوسرے الفاظ میں قتل کے جرم کے مرتکب پر قصاصاً اعدام (سولی) کی سزا جاری کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ قتلِ عمد کی صرف ایک ہی صورت میں دیت واجب ہوسکتی ہے' وہ صورت یہ ہے کہ مقتول کے اولیاء دیت لے کر اپنے مطالبۂ قصاص کے حق سے دستبردار ہوجائیں۔ قتلِ خطا میں دیت اور کفارہ کے وجوب کا وہی طریقہ ہوگا جو اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں بیان ہوا ہے:

وما کان لمؤمن ان یقتل مؤمنا الا خَطَأً ...... (نساء : ۹۲)

(ایک مومن کسی مومن کو قتل نہیں کرسکتا' مگر بھول سے)

قرآن کریم کے نصوص نے البتہ دیت کی مقدار کا تعین نہیں کیا ہے۔ احادیث نے تعین کا یہ کام انجام دیا ہے' چنانچہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

الا ان فی قتل شبه العمد ماکان بالسرط والعصباء مائة من الابل' اربعون من بطونها اولادها (۶۳)

(سن لو' قتل خطا میں مقتول کا حکم بھی عمد ہی جیسا ہوتا' اگر کوڑے یا لاٹھی سے کیا گیا ہو۔ ایک سو اونٹ جس میں چالیس حاملہ اونٹنیاں شامل ہوں)

ایک دوسری روایت میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اہلِ یمن کی طرف یہ مکتوب روانہ فرمایا:

فی النفس الدیة مأة من الابل (۶۴)

یعنی کسی کو قتل کرنے کی صورت میں ایک سو اونٹ کی دیت ہے' اس نص سے عمد میں واجب ہونے والی دیت کا تعین ہوجاتا ہے' بشرطیکہ مقتول کے وارث قصاص معاف کردیں اور دیت لینے پر رضامند ہوجائیں۔

دیت کے سلسلہ میں جب یہ بات اصل تسلیم کی گئی کہ ایک سو اونٹ سے اس کا اندازہ

لگایا جائے' اس لیے فقہا کی آرا میں سے راجح قول یہی ہے کہ اتنے مبلغ مال سے بھی اس کی ادائیگی درست ہے جو سو اونٹوں کی قیمت کے مساوی ہو۔ یا کسی بھی سامان کی شکل میں ادائیگی جائز ہوگی جس کا کسی معاشرہ میں لین دین ہوتا ہے۔ قتل کے علاوہ اگر دیگر طریقہ سے کسی انسان کو جارحیت کا نشانہ بنایا جائے تو بعض اعضا تو وہ ہیں جن میں پوری دیت واجب ہوتی ہے جیسے آنکھیں ہونٹ' اور ناک۔ دیگر اعضا کے لیے الگ سے مقدار سزا مقرر ہے جس کی بنیاد یا تو آنحضرت ﷺ کا اہل یمن کے نام مکتوب ہے جسے حضرت عمرو بن حزم کو دے کر یمن روانہ فرمایا تھا یا پھر اجتہاد سے کام لیا گیا ہے جبکہ رسول اللہ ﷺ سے کوئی نص منقول نہ ہو۔ (۶۵)

پروفیسر کولسن سے پہلے بہت سے ایسے مستشرقین گزرے ہیں جو یہ سمجھتے تھے کہ فقہ اسلامی کی کتابوں میں قصاص اور دیت کے احکام پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قتل کو اس فقہ میں عمل یا شہری غلطی (Tort) قرار دیا گیا ہے۔ اس کو جرم (Crime) اور مستوجب سزا فعل قرار نہیں دیا گیا۔ یعنی اول الذکر ہی کا پہلو اس پر غالب ہے (۶۶) جرم اور فعل کے درمیان امتیاز بنیادی طور پر اس مقصد کے سلسلے میں واضح طور پر ہوجاتا ہے جو عدالتی کارروائیوں کے پیش نظر ہوتا ہے۔ چنانچہ عدالتی کارروائیوں کا مقصد جب یہ ہو کہ ضرر پہنچنے والے شخص کے لیے ضرر کی تلافی کردی جائے تو یہ (شہری غلطی) ہوگی۔ البتہ جن معاملات میں قانون کی خلاف ورزی سے کسی کو نقصان لاحق ہوگا تو اسے جرم کا نام دیا جاتا ہے۔

مجنی علیہ کو یہ حق حاصل نہیں کہ تعزیری ذمہ داری کے مسئلہ میں جو حکم سزا کے طور پر صادر ہو اس کو نافذ کرنے کی کوشش کرے جبکہ اسے کوئی مادی فائدہ بھی حاصل نہ ہو۔ اس کی مصلحت تو اس میں ہوگی کہ اس زیادتی کی تلافی کردی جائے جو اسے لاحق ہوئی ہے۔ تعزیری حکم میں کبھی جرم کے سلسلے میں مجنی علیہ کے لیے شہری تلافی کا حکم بھی شامل ہے۔ اس کے باوجود ہمیں اس جگہ کی شہری تلافی اور فعل ضار کے موقع پر شہری تلافی کے درمیان ضرور امتیاز کرنا چاہیے۔ جرم کے مسئلے میں شہری تلافی اس تعزیری سزا کے علاوہ ہوتی ہے جس کا فیصلہ

کیا جاتا ہے۔ جرم سے پیدا شدہ ضرر کی صورت میں یہ قطعاً درست نہیں ہوتا کہ عدالتی کارروائیوں کا مقصد صرف مجنی علیہ کے لیے شہری تلافی ہو جائے۔ یہ تو صرف اس صورت میں درست ہو سکتا ہے جب شہری ذمہ داری کا تعلق صرف فعل ضار سے ہو۔

ان امور کی روشنی میں جب ہم قصاص اور دیت کے احکام پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ قصاص اور دیت کے جرائم کے سلسلے میں مجنی علیہ یا اس کے وارث کو تین باتوں کا اختیار ہوتا ہے:

(۱) مجرم پر قصاص جاری کرنے کا مطالبہ

(۲) قصاص کے حق سے دستبرداری اور دیت کا مطالبہ

(۳) دیت اور قصاص دونوں کی معافی۔

مطالبہ قصاص کے سلسلے میں فقہ اسلامی کا عام رائج موقف یہ ہے کہ اگر معاملہ قتل کا ہو تو مقتول کے اولیاء اس کے مستحق ہوتے ہیں اور اگر معاملہ صرف زخمی کرنے کا ہے تو خود مجنی علیہ اس کا حق رکھتا ہے۔ مجنی علیہ یا اس کا وارث اگر کسی کے ظلم و زیادتی کے بغیر اپنا حق وصول کر سکتا ہو تو پھر اس کے معاملہ میں دخل دینا جائز نہیں ہے۔ اس طرح یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ اسلام کے فوجداری قانون میں قصاص اور دیت کے احکام میں شہری ذمہ داری کا نظریہ جھلکتا ہے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ بعض عصری نظامہائے قانون تعزیرات میں یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ انفرادی جرائم کے شکار افراد کی تلافی کی جائے اور قتل کے جرائم کی صورت میں مقتول یا مجنی علیہ کے خاندان کی تلافی کا انتظام کیا جائے۔

۱۹۶۱ء میں برطانیہ میں تعزیری جرائم کے معاملہ میں مجنی علیہ کی تلافی کے لیے ایک کونسل بنائی گئی۔ مجنی علیہ کے مطالبہ پر ان جرائم میں یہ کونسل متعین مال جرمانہ یا تلافی کا انتظام کرتی ہے۔ کونسل میں آٹھ ایسے ماہرین قانون ہوتے ہیں جو تلافی کی مقدار مقرر کرتے ہیں۔ کونسل کی تجویز کردہ تلافیاں حکومت ادا کرتی ہے۔ جون ۱۹۶۱ء میں برطانیہ کی وزارت داخلہ نے یہ کونسل قائم کی تھی۔ ۱۹۶۳ء میں نیوزی لینڈ کی حکومت نے اسی قسم کا قانون پاس

کیا۔ امریکہ کی متعدد ریاستوں میں بھی اسی قسم کے قانون نافذ کیے گئے۔ (۶۷) اس طرح جو چیز اسلامی شریعت میں بعض مغربی محققین کی نظر میں عجیب وغریب لگ رہی تھی، اب خود مغربی قانون سازوں کے لیے نمونہ بن گئی ہے۔ بلکہ جزئی اختلاف کے ساتھ مغربی نظامہائے تعزیرات میں مسلّم دفعہ قرار دے دی گئی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا وہ سمجھتے ہیں کہ قوانین اشخاص پر زیادتی جرائم کو شہری غلطی قرار دیتے ہیں؟ کیا کسی کا یہ کہنا درست ہوسکتا ہے کہ تعزیری جرائم کی سزائیں خالص شہری رنگ کے حامل مسائل میں بھی جاری کی جاسکتی ہیں؟ جیسا کہ قصاص معاف کر دینے کی شکل میں تعزیری سزا کے بارے میں پروفیسر کولسن کا خیال ہے؟ اس مختصر وضاحت سے یقیناً قاری کے سامنے یہ بات کھل کر آجاتی ہے کہ پروفیسر کولسن یہ کہتے ہوئے یقیناً غلطی کر رہا ہے کہ قتل کا جرم شہری غلطی کے قبیل کی چیز ہے جس کی سزا شہری قوانین کے دائرے میں تجویز کی جاتی ہے۔ کولسن کا یہ کہنا بھی غلط ہے کہ قصاص کے اصول اخلاقی مفہوم کے حامل اصول ہیں۔ کیوں کہ اوپر کی تفصیلات سے یقیناً یہ واضح ہوجاتا ہے کہ ان کی حیثیت قانونی ہے، اخلاقی نہیں ہے۔ قرآن کریم نے شراب نوشی کو قطعی طور پر حرام کر دیا ہے۔ مگر اس کی حرمت یکبارگی نازل نہیں ہوئی۔ قرآن میں سب سے پہلے شراب کا ذکر ایک مکی سورہ میں کیا گیا ہے جس میں رزق طیب اور شراب کے درمیان فرق کو بیان کیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا و رزقا حسنا، ان في ذلك لاية لقوم يعقلون۔۔۔ (النحل: ۶۷)

(اور کھجور اور انگور کے پھل (تمھارے لیے بنائے) جس سے تم نشہ کی چیزیں اور اچھی روزی حاصل کرتے ہو، بیشک اس میں عقل و دانش سے کام لینے والے لوگوں کے لیے نشانی موجود ہے)

اس میں سکر یا نشہ والی چیز سے مراد شراب ہے، اسی نصِ قرآنی میں شراب اور رزق کے فرق حسن کی طرف لطیف اشارہ کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ شراب کوئی اچھی روزی نہیں

ہے۔ اس سلسلہ میں دیگر نازل ہونے والی آیتوں کے لیے یہ حکم تمہید کی حیثیت رکھتا ہے اس آیت کے بعد سورہ بقرہ کی آیت نازل ہوئی:

یسئلونك عن الخمر والمیسر قل فیھما اثم کبیر ومنافع للناس واثمھما اکبرمن نفعھما۔۔۔ (البقرہ: ۲۱۹)

(وہ لوگ آپؐ سے شراب اور جوئے کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ آپؐ بتادیجئے کہ ان دونوں میں بڑا گناہ ہے۔ ہاں ان دونوں کے کچھ فائدے بھی ہیں' البتہ ان دونوں کے گناہ ان دونوں کے فائدے سے کہیں زیادہ بڑھے ہوئے ہیں)

اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے یہ ارشاد فرمایا:

یا ایھا الذین امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سکاری حتی تعلموا ماتقولون۔۔۔ (النساء: ۴۳)

(اے ایمان والو جب تم نشہ کی حالت میں ہوتو نماز سے قریب مت ہو یہاں تک کہ تمھیں معلوم ہونے لگے کہ کیا (زبان سے) کہہ رہے ہو)۔

جب یہ آیتیں نازل ہوچکیں تو کچھ لوگوں نے نماز کے وقت شراب پینا چھوڑ دیا تھا۔ لیکن کچھ لوگ ایسے بھی تھے جنھوں نے اس کا استعمال قطعی طور پر چھوڑ دیا تھا کیوں کہ اس کا نقصان فائدے سے کہیں زیادہ تھا۔ پھر جب لوگوں کے دل ایمان پر مطمئن ہوگئے تو اِن تین آیتوں سے آخری کے لیے راستہ ہموار ہوگیا' یہاں تک کہ یہ روایت نقل کی جاتی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نماز میں یہ دعا کرتے ہوئے دیکھا گیا:

اللھم بین لنا فی الخمر بیانا شافعا

(اے اللہ شراب کے بارے میں ہمیں وضاحت کے ساتھ بتادے)

تو یہ آیت نازل ہوئی:

انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفحلون' انمایرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوة

والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر اللہ و عن الصلوٰۃ فھل انتم منتھون۔۔۔ (المائدۃ ۹۰۔۹۱)

(بے شک شراب جوا' بت اور تقسیم کے لیے تیر شیطان کے گندے کام ہیں' تم ان کے نام سے پرہیز کرو' شاید تم کامیاب رہو۔ شیطان تم لوگوں کے درمیان دشمنی اور بغض پیدا کرنا چاہتا ہے شراب اور جوئے کے ذریعے اور تم کو خدا کے ذکر سے باز رکھتا ہے۔ تو کیا تم باز آرہے ہو؟)

اس آیت کے نازل ہونے پر صحابہؓ کا جواب یہ تھا:

انتھینا یارب انتھینا یارب۔

(پروردگار ہم باز آتے ہیں' پروردگار ہم باز آتے ہیں)

اگر کسی تک یہ آیت اس وقت پہنچی جب کہ وہ نصف جام پی چکا ہوتا تھا' مگر آیت کے پہنچتے ہی حکم خداوندی کی تعمیل میں باقی شراب کو پانی کی طرح زمین پر بہا دیا جاتا تھا۔

شراب نوشی کے بارے میں قرآن مجید کی یہ چار آیتیں ہیں جن کے متون سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان میں کسی میں بھی شراب نوشی کی دنیاوی سزا کی طرف اشارہ نہیں کیا گیا ہے۔ البتہ ان قرآنی آیات کے علاوہ بہت سی احادیث نبویہ میں اس کی حرمت بیان کی گئی ہے۔ بعض احادیث میں یہ ذکر بھی ملتا ہے کہ رسول اللہؐ نے شراب نوشی کرنے والے پر سزا جاری کی۔ دیگر احادیث میں سزا دینے کا حکم ملتا ہے۔ چنانچہ بخاری' احمد اور ابوداؤد کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک شخص کو لایا گیا جس نے شراب نوشی کی تھی۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو مارو' ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ ہم میں سے کچھ لوگ ہاتھ سے مار رہے تھے کچھ لوگ جوتے سے مار رہے تھے' کوئی کپڑے سے مار رہا تھا۔ جب وہ شخص جانے لگا تو کسی نے کہا: اللہ تجھے رسوا کرے۔ رسول اللہ ﷺ نے اس جگہ سزا دینے کے بعد شراب نوش کی ملامت کرنے یا رسوائی کی دعا کرنے سے منع کر دیا ہے' تاکہ اسے محسوس نہ ہو کہ اسلامی سوسائٹی اسے حقارت کی نظر سے دیکھ رہی ہے' اور کہیں وہ شیطان کے بھڑکانے سے اللہ اور اس کے رسولؐ کی

معصیت پر جان بوجھ کر نہ اُتر آئے۔

ایک دوسری صحیح روایت میں آتا ہے کہ رسول اللہؐ نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے فرمایا (جبکہ انھوں نے شارب خمر کو زدوکوب کیا): بکتوہ (اس کی سرزنش کرو) بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ اس واقعہ کے علاوہ ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے اور حکم کا اختلاف مجرموں کے حالات پر مبنی ہے۔ ابوداؤد کی ایک حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہؐ نے زدوکوب کرنے کے بعد شارب خمر کے منہ پر مٹی ڈال دی۔ (۶۸) ان نصوص سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول علیہ السلام نے سب سے پہلے شراب نوشی کرنے والے کو سزا دی تھی اور اس فعل کو جرم قرار دینا بعد کے زمانہ کا ارتقاء نہیں تھا جیسا کہ کولسن کا کہنا ہے۔ یہاں ہم اس بات کا اضافہ کریں گے کہ جن باتوں کی حرمت قرآنی نصوص میں وارد ہوئی ہے ان میں تعزیر جاری کی جاسکتی ہے، جب حکومت میں تنفیذِ تعزیرات کے لیے مجاز جماعت کو ایسی سزا معلوم ہو۔ یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ اس میں تو اسلامی شریعت کی مخالفت ہوگی جس پر اس کے مصدر اول قرآن نے صرف تحریم کی تنصیص کی ہے۔ کیونکہ انسان کے خودساختہ نظام ہائے قانون میں تحریم اور تجریم (حرام ہونے اور جرم ہونے) کا فرق اسلامی شریعت میں معتبر نہیں ہے۔ انسانی قوانین میں حرمت دینی امر میں دینی حکم ہوتی ہے جس کا قانون کے دائرہ میں لانے اور جرم یا فعل مباح قرار دینے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ جب دینی حکم اور قانونی حکم آپس میں مل جاتے ہیں دوسرے الفاظ میں قانون کی نظر میں ایک فعل ''جرم'' ٹھہر جاتا ہے جو دین کی نظر میں ''حرام'' ہو تو اس پر سزا دینے اور اس سے باز رہنے کا حکم دینے کا تعلق دینی حکم کے پہلو سے نہیں ہوتا بلکہ قانونی حکم کے اعتبار سے یہ سزا کی تنفیذ ہوتی ہے۔ اس قسم کا واقعہ تو کبھی محض اتفاق سے ہی پیش آتا ہے۔ البتہ بعض حالات میں قانون کا دین سے متاثر ہونے اور اس کے بعض احکام کا دینی سرچشمہ سے ماخوذ ہونے کا نتیجہ بھی ہوتا ہے۔

مگر شریعت اسلامی کے سایہ میں کسی بھی فعل کا کرنا یا نہ کرنا اگر حرام ہو تو محض اس حرمت کی بنا پر اس کو جرم قرار دیا جاتا ہے۔ حرمت اگر کسی حرام فعل یا ترک فعل کی سزا کی تعیین

کے ساتھ مربوط ہو تو ہمارے سامنے وہ معاملہ ہوتا ہے جو جرائم کے حدود سے تعلق رکھتا ہے البتہ اگر حرام فعل یا ترک فعل کی سزا مقرر نہ ہو تو پھر مسئلہ تعزیری جرائم سے متعلق ہوتا ہے۔ اس طرح شراب نوشی کے سلسلے میں کولسن کے خیالات حقیقت سے دُور ہیں جیسا کہ قتل اور قصاص کے احکام کے سلسلے میں اس کے بیانات صحت سے عاری ہیں۔

پروفیسر کولسن اگرچہ ایک جگہ یہ کہتا ہے کہ جرائم کے میدان میں اثبات کا عمل حاکم کی بصیرت پر موقوف ہوتا تھا' مجرم کا پتہ لگانے کے لیے جو طریقہ وہ مناسب سمجھتا اس پر عمل کرتا تھا' مگر دوسری جگہ وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ اسلام کے نظام قانون میں عمومی انداز سے اثبات جرائم کے اصولوں کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کا مقصد مختلف صورتوں میں دعووں کو یقینی معیار پر قرار پایا ہے۔

اسلام کے نظام قانون میں اثبات کا طریقہ جرائم اور غیر جرائم کے معاملہ میں یکساں ہے جس میں گواہی' اقرار' قاضی کا علم دعویٰ کے خلاف اور دوسرے قرائن اہم حیثیت رکھتے ہیں۔ اثبات جرائم کے لیے دو عادل (معتبر) گواہوں کی گواہی ضروری ہے۔ جرائم حدود میں قذف (تہمت لگانے) ڈاکہ اور چوری کے معاملہ میں بھی اسی اصول پر عمل کیا جاتا ہے۔ زنا کے ثبوت کے لیے ضروری ہے کہ چار (۴) عادل مرد گواہی دیں۔ خطرناک تعزیرات کے جرائم میں دو اشخاص کی گواہی لازمی ہے۔ دو عادل گواہوں کی گواہی سے قتل اور محض مارنے پیٹنے یا زخمی کرنے کی صورت میں قصاص کا حق ثابت ہو جاتا ہے۔ عمومی انداز سے یہی فقہی موقف ہے۔

گواہی کے معاملے میں فقہاء نے بہت سی چیزوں پر خصوصی توجہ دی ہے' جیسے گواہی کی شرطیں' تعداد' تحمل' یعنی کون شخص اس کی اہلیت رکھتا ہے' کیسے گواہی دی جائے' کب اسے قبول کر لیا جائے گا' کب مسترد کر دی جائے گی' وغیرہ۔ ہماری نظر میں گواہی سے متعلق امور میں گواہوں میں عدالت (معتبر ہونا) کی شرط کی بحث سب سے زیادہ اہمیت کی حامل ہے۔ کیونکہ اسلام کے نظامِ قضا میں شخصِ عادل ہی کی گواہی معتبر ہوتی ہے۔ اگر کوئی شخص اس

وصف سے متصف نہ ہو اس کے خلاف کا ثبوت مل جائے تو پھر اس کی گواہی مسترد کر دی جاتی ہے۔

گواہی کے معاملہ میں عدالت کی شرط اللہ تعالیٰ کے اِس ارشاد پر مبنی ہے:

واشهد واذوی عدل منکم۔۔۔ (الطلاق :۲)

(اور تم اپنے میں سے عادل لوگوں کو گواہ بناؤ)

یاایها الذین امنوا شهادة بینکم اذاحضراحدکم الموت حین الوصیة اثنان ذواعدل منکم او آخران من غیر کم۔۔۔ (المائدة : ۱۰۶)

(اے ایمان والو تمھارے درمیان گواہی جب کسی کے پاس موت حاضر ہو جائے تو وصیت کرتے وقت تم میں سے دو عدل والے اشخاص کی یا تمھارے علاوہ دوسرے دو اشخاص کی گواہی معتبر ہوتی ہے)

عدالت کا مطلب کیا ہے؟ احناف، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک ایک شخص کے بارے میں اگر معلوم ہے کہ وہ امر کو بجالاتا ہے اور منہیات سے گریز کرتا ہے تو وہ عادل ہے۔ حنابلہ اور بعض شوافع اس کے ساتھ مروت کی شرط کا بھی اضافہ کرتے ہیں۔ مروت سے مراد ایسی ہر بات سے انسان کا بچنا ہے جو انسان کے احترام، وقار اور لوگوں میں اس کی عزت کے منافی ہو البتہ جمہور فقہا نے اس شرط کی مخالفت کی ہے۔ ابن حزم نے **المحلی** میں اپنی معروف شدت کے مطابق اس کی تردید کی ہے۔ (۶۹)

قرآن کریم نے جس طرح گواہوں میں عدالت کی شرط لگائی ہے، ایک دوسری آیت میں یہ بھی بتایا ہے کہ عدالت کی شرط کے بغیر اگر وہ مسلمانوں کے نزدیک قابلِ اعتبار ہوں، تب بھی گواہی معتبر ہو جائے گی، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فان لم یکونا رجلین فرجل وَّامْرَاَتٰنِ ممن ترضون من الشهداء (البقره : ۲۸۲)

(اور مرد گواہ نہ مل سکیں تو ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی (کافی) ہو گی جن کے گواہ

بننے سے تم راضی ہو)

ان دو آیتوں کو سامنے رکھ کر یہی کہنا چاہیے کہ شاہد عادل سے مراد وہ شخص ہوتا ہے جس کی گواہی اس جگہ اور اسی جگہ میں رائج عرف عادات اور روایات کی رو سے قابلِ قبول ہو جہاں معاملہ پیش کرنا ہو اور گواہوں کی ضرورت ہو' قاضی کے پاس اگر دو گواہ ایسی بات پر گواہی دیں تو اصول کے مطابق قاضی کو ان دونوں کی گواہی کے مطابق ہی فیصلہ کرنا چاہیے' خواہ معاملہ جرائم حدود سے تعلق رکھتا ہو یا تعزیر وقصاص سے۔ہاں اگر معاملہ زنا کا ہے تو پھر چار عادل گواہوں کی گواہی ضروری ہوگی۔شارع ازلی نے اس میں سختی جن اسباب سے برتی ہے ان کی تفصیلات فقہ اور احکام وقضا کی کتابوں میں موجود ہیں۔قاضی کے علم یا قرائن کی بنیاد پر قضا' اقرار اور شہادت کے دیگر احکام پر تفصیل سے یہاں بحث کرنا ممکن نہیں ہے' کیوں کہ اصل موضوع سے ان کا بہت کم تعلق ہے۔البتہ یہ بات ذہن میں رہے کہ فقہ اسلامی کی کتابوں میں جہاں ان مباحث پر گفتگو کی گئی ہے ان پر غور کرنے سے تحقیق پسند قاری یقیناً اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ پیش آمدہ مسائل میں اثبات کے سلسلے میں قاضی یا حاکم بالکل یہ اختیار نہیں رکھتا کہ جس طرح اور جو طریقہ مناسب سمجھے اسے استعمال کرے۔متہم فرد کی طرف متعلقہ جرم کے ارتکاب کی نسبت ان ہی طریقوں سے کرسکتا ہے جو شریعت نے مقرر کیے ہیں۔اگر ان اصولوں کی رُو سے ارتکاب جرم کا ثبوت فراہم نہ ہو' تو پھر سزا تجویز نہیں کرسکتا' بالکل اسی طرح کہ اگر ان اصولوں کی رو سے جرم کی تحقیق ہو جائے اور جرم ثابت ہو جائے تو مجرم کو بری نہیں کرسکتا۔ثبوتِ جرائم کے اسلامی اصول جس طرح بے گناہ کی برأت ثابت کرنا چاہتے ہیں اسی طرح واقعی مجرم کا جرم ثابت کرکے سزا بھی تجویز کرنا چاہتے ہیں۔ اس طرح ہم پروفیسر کولسن کی اس بات کو تسلیم نہیں کرسکتے کہ حاکم جرائم کے معاملے میں کوئی بھی طریقہ اپنا سکتا ہے۔

اسلام کے نظام تعزیرات کا اولین اصول یہ ہے کہ نص کے بغیر جرم یا سزا کچھ نہیں ہوتا۔ دوسرا اصول اس سے تعلق رکھتا ہے کہ شرعی معنوں میں تعزیری جرائم کے لیے سزائیں

تجویز کرنے کے سلسلے میں حکومت یا اُس کی مقرر کردہ جماعت کسی حد تک آزاد ہے۔

ا۔نص کی ضرورت:

نص کی ناگزیر ضرورت کا نظریہ واضح انداز سے قرآن یا حدیث میں نہیں ملتا' البتہ قرآن اور حدیث کے بعض نصوص سے اور بعض اصول وقواعد سے اس کا استنباط معقول طور پر کیا جاسکتا ہے۔ارشاد باری ہے:

وماکنا معذبین حتی نبعث رسولا۔۔۔ (الاسراء: ۱۵)

(ہم اس وقت تک سزا نہیں دیتے جب تک کہ ہم رسول نہیں بھیج دیتے)

وماکان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى امها رسولا يتلوا عليهم آياتنا۔۔۔ (القصص :۵۹)

(تمھارا رب مختلف گاؤں والوں کو اس وقت تک ہلاک نہیں کرتا جب تک کہ ان میں سب سے اہم گاؤں میں ایک رسول نہ بھیج دے جو ان کو ہماری آیات پڑھ کر سنائے)

قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفرلكم ماقد سلف۔۔۔ (الانفال :۳۸)

(کافروں سے کہہ دو اگر وہ باز آجائیں تو اللہ تمھارے گزشتہ گناہوں کو معاف کردے گا)

اللہ تعالیٰ نے بعض امور کی حرمت بیان کرنے کے بعد سورہ نساء میں فرمایا ہے:

الاماقد سلف

(مگر جو پہلے کیا جاچکا)

نیز ارشاد باری ہے:

عفاالله عماسلف' ومن عاد فينتقم اللّٰه۔۔۔ (المائدہ : ۹۵)

(جو پہلے کیا جاچکا اللہ نے اسے معاف کیا مگر جو پھر ارتکاب کرے گا تو اللہ اس سے انتقام لے گا)

حجۃ الوداع کے موقع پر آپؐ نے ارشاد فرمایا:

الا ان دم الجاهلية موضوع، و اول دم ابدأ به دم الحارث بن عبدالمطلب وان ربا الجاهلية موضوع وان اول ربا ابدا به رباعمي العباس بن عبدالمطلب۔

(جاہلیت کے خون کا کوئی اعتبار نہیں، اس کو ختم کیا جاتا ہے، سب سے پہلا خون جس سے میں اس اصول کا آغاز کرتا ہوں حارث بن عبداللہ کا خون ہے اور بیشک جاہلیت کے سود کو ختم کیا جاتا ہے، جس سود کو میں پہلے ختم کرتا ہوں وہ میرے چچا عباس بن عبدالمطلب کا سود ہے)

گذشتہ قرآنی آیات اور اس حدیث نبوی کو سامنے رکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت میں اصل یہی ہے کہ سزا اسی وقت دی جاسکتی ہے جب پہلے اس پر تنبیہ کر دی گئی ہو۔ کسی نے اگر کسی فعل کا ارتکاب کیا ہو تو صرف اسی شکل میں سزا دی جاسکتی ہے جب پہلے کسی تشریعی نص میں بیان کیا جاچکا ہو کہ اس فعل کے ارتکاب پر یہ سزا دی جائے گی۔ ان ہی آیات اور احادیث کے پیش نظر فقہا نے دو اصول اخذ کیے ہیں جس کی بنا پر: ''لا عقوبة ولا جريمة بغير نص'' (نص کے بغیر کوئی سزا یا جرم نہیں ہے) پہلا اصول یہ ہے کہ شریعت یا قانون کے آنے سے پہلے کسی حکم کا مکلّف نہیں بنایا جاسکتا۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے۔ ان دو اصولوں پر عمل درآمد کا مطلب یہ ہوگا کہ ان صورتوں میں سزا نہ دی جائے جس کی تحریم از روئے نص ثابت نہ ہو، اور ان ہی صورتوں میں قاضی سزا تجویز کرے جن کے بارے میں نصوص وارد ہوں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام کے نظام تعزیرات پر تشریع جنائی میں ہر جرم کے بارے میں تشریعی نصوص اور قرآن و حدیث کی روشنی میں اس کی سزا موجود ہے، البتہ شرعی اصطلاح میں تعزیر (ایسے معاصی جن کے بارے میں سزا یا کفارہ نہ بیان کیا گیا ہو) کے جرائم میں اصل یہی ہے کہ جرم کی تنصیص (نص لانا) ضروری ہو، مگر سزا کے معاملہ میں ایسی تنصیص

ضروری نہ ہو، بلکہ جس کو حکومت کی خاص جماعت کے حوالہ کر دیا جائے جو اس کو جاری کرنے کی ذمہ دار ہے۔ اس طرح بات واضح ہو جاتی ہے کہ "لا عقوبة ولا جريمة بغير نص" (نص کے بغیر کوئی سزا اور کوئی جرم نہیں) کے اصول کی تطبیق دو دائروں میں ہوتی ہے:

(۱) حدود اور قصاص کے جرائم کا دائرہ جس میں از روئے نصوص جرم و سزا کی تحدید و تعیین موجود ہے۔

(۲) تعزیرات کا دائرہ جس میں نصوص کی رو سے ایسے امور کی تعیین ہوتی ہے جو جرائم قرار دیے جاتے ہیں یا دیے جا سکتے ہیں، مگر سزا کی تحدید حکومت کی قاضی جماعت پر چھوڑ دی جاتی ہے جو اس کے تعین اور تنفیذ میں حالات کا لحاظ کرتی ہے۔

ان تفصیلات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ کہنا خلاف حقیقت ہے کہ "نص کے بغیر کوئی سزا نہیں یا جرم نہیں" کے اصول سے اسلامی شریعت نابلد ہے، اور حاکم کو یہ اختیار ہے کہ جس طرح چاہے فیصلہ دے۔ جرائم اور سزاؤں میں جن بنیادی مصلحتوں کا شریعت نے لحاظ رکھا ہے اور جن کے لیے دراصل احکام نازل ہوئے ہیں وہ مندرجہ ذیل پانچ امور سے متعلق ہیں:

(۱) دین کی حفاظت (۲) نفس کی حفاظت (۳) عقل کی حفاظت (۴) نسل کی حفاظت (۵) مال کی حفاظت۔ ان امور کی حفاظت تمام شرعی امور کا نصب العین ہے اور تمام مکاتب فکر کے نزدیک یہ تسلیم شدہ ہے۔

ریاست کا یہ فرض ہوتا ہے کہ ان پانچوں مصلحتوں کا تحفظ کرے۔ اس لیے فقہا نے حاکم کو یہ اختیار دیا کہ اگر ان حقوق پر زیادتی ہو رہی ہو تو وہ سزا دے سکتا ہے۔ کبھی تو معین فعل کی سزا مقرر ہوتی ہے جیسے وہ جرائم جو حدود اور قصاص کے زمرہ میں آتے ہیں۔ ان مسائل میں حاکم یا مقتدر جماعت کا کردار صرف سزا کو عملاً نافذ کرنا ہوتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ فعل کی حرمت تو موجود ہوتی ہے البتہ اس پر دی جانے والی سزا کا تعین نہیں ہوتا، مثلاً تعزیرات کے جرائم، اس موقع پر حاکم سزا کا بھی تعین کرتا ہے اور عملی نفاذ بھی۔ آخری شکل یہ ہوتی ہے کہ کچھ

افعال اجتماعی مصلحتوں کو نقصان پہنچائیں۔ ایسے موقع پر حاکم کی ذمہ داری پہلے تو یہ ہوتی ہے کہ جس فعل پر سزا دی جائے خود اس کا تعین کرے جس کے لیے ہم تجریم کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ دوسری ذمہ داری یہ ہوتی ہے کہ سزا کا تعین کر دیا جائے اور اس کی تنفیذ کے سلسلے میں کارروائیوں کا بھی تعین کر دیا جائے۔ کسی بھی سزا کے تعین میں جرم اور سزا کے درمیان ہم آہنگی دیکھی جاتی ہے۔ حاکم' قاضی یا حکمران جماعت کا فرض ہوتا ہے کہ اصل مسئلہ میں خوب غور سے کام لے۔ اگر ایسا نہیں کیا گیا تو قرآن کے الفاظ میں یہ فسق ہوگا اور اجماع کے خلاف ہوگا۔(۷۰)

قوم یا حکومت کی خصوصی جماعت کو حاصل اس حق کو فقہا ''سیاست شرعیہ'' سے موسوم کرتے ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن قیم الجوزیہؒ فرماتے ہیں: ''سیاست کی دو قسمیں ہیں: ظالمانہ سیاست' شریعت جسے حرام قرار دیتی ہے' اور عادلانہ سیاست جو فاجر اور ظالم شخص کے چنگل سے حق کو چھڑائے۔ یہی شرعی سیاست ہے''۔ ابن عقیلؒ (حنبلی مسلک کے ایک مشہور عالم) سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ شرعی سیاست پر عمل کرنا ناگزیر ہے' چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کوئی سیاست نہیں مگر جو شریعت کے مطابق ہو۔ ابن عقیلؒ فرماتے ہیں کہ سیاست ایسی ہونی چاہیے جس میں لوگوں کے مفادات کا زیادہ تحفظ موجود ہو' اور بدعنوانیوں کا خاتمہ کیا جائے' اگرچہ قرآن یا حدیث میں اس کی صراحت موجود نہ ہو' ''الا ماوافق الشرع'' (مگر جو شریعت کے موافق ہو) کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جو فرمایا ہو اس کے خلاف نہ ہو' یہ تو بالکل صحیح ہے' لیکن اگر مطلب یہ ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے جو کچھ فرمایا ہو اس کے علاوہ الگ سے کوئی سیاست نہیں تو بالکل غلط ہے' اور خود صحابہ کے عمل کے برعکس''۔(۷۱)

علامہ ابن قیمؒ کی بات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ سیاست شرعیہ کا مطلب یہ ہے کہ جن امور میں کتاب و سنت کے نصوص موجود نہ ہوں ان میں آیتوں کے پیش نظر ضروری حد تک قانون سازی کرنا جائز ہے' بشرطیکہ یہ اسلامی قانون کے عمومی دروبست کے خلاف نہ ہو اور قرآن و سنت کے اصول بھی اس کی تائید کریں۔

فقہ اسلامی کا نظام تعزیرات بجائے خود فقہ کی پختگی اور انسان کی بدلتی ہوئی مصلحتوں اور بدلتے ہوئے حالات میں مسائل کا حل نکالنے کی صلاحیت کا آئینہ دار ہے۔ اس کے بغیر اجتماعی مصلحتوں کی تکمیل ممکن نہ ہوگی۔

اس کے بغیر کوئی ہم آہنگ اور ہمہ گیر نظام قائم نہیں ہوسکتا۔

برطانیہ کے ایک بڑے جج نے اس نظریہ کو اس طرح بیان کیا ہے: ''کوئی بھی انسان پہلے ہی ان تمام وسائل کو نہیں معلوم کرسکتا۔ معاشرہ کے نظام میں خلل انداز ہونے کے لیے انسان کے اندر بویا ہوا شر جس کو وہ آئندہ ایجاد کرلیتا ہے''۔ (۷۲) اس لیے ایسے نظام کی تعزیرات کا ہونا ضروری ہوجاتا ہے جس کے اصول اور ضوابط تو مقرر ہوں مگر بعض مقامات پر تفصیلات اور باریکیاں چھوڑ دی جائیں' تاکہ ہر زمانہ میں زندگی کے تقاضوں کے مطابق احکام مستنبط کیے جاسکیں۔ اسلامی شریعت کا یہی انداز رہا ہے۔ اس نے صرف قصاص اور حدود کے جرائم کی تفصیلات بیان کردی ہیں' مگر اس کے علاوہ چیزوں کو نظام تعزیرات پر چھوڑ دیا ہے تاکہ بدلتے ہوئے سماجی اور اقتصادی تقاضوں کی تکمیل آسانی اور پختگی کے ساتھ ہوسکے۔ اسی لیے شریعت نے حاکم یا حکومت کو اس بات کا حق دیا ہے کہ اجتماعی زندگی میں ضرر رساں امور سے برسرپیکار ہونے کے لیے ضروری قوانین صادر کرے' اور معاشرہ کے افراد ان قوانین کی خلاف ورزی نہ کریں۔ (۷۳)

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول و اولی الامر منکم۔۔۔(نساء : ۵۹)

(اے ایمان والو اللہ اور رسولؐ اور اولوالامر کی اطاعت کرو)

کولسن نے اپنی آخری کتاب Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence میں اسلام کے نظام تعزیرات پر عمل درآمد کے مسئلہ پر بھی بحث کی ہے اور یہ سوال اٹھایا ہے کہ اسلامی معاشرہ میں جو حالیہ تبدیلیاں آئی ہیں ایسے حالات میں کس

حد تک ان کو تطبیق دی جا سکتی ہے۔ "تاریخ تشریع اسلامی" میں بھی اس نے سرسری طور پر اشارہ کیا ہے۔ (۷۴)

میں اس مسئلہ کی تردید کی تفصیلات میں جانا نہیں چاہتا' البتہ قاری کی توجہ اس طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں کہ بہت سے اسلامی ممالک میں تصور اور امید سے بڑھ کر اسلام کے نظام تعزیرات کو تیزی کے ساتھ نافذ کیا جا رہا ہے' چنانچہ سعودی عرب کو چھوڑ کر جہاں سعودی حکومت کے قیام سے لے کر اب تک سارے معاملات میں حنبلی مسلک نافذ رہا ہے' اور بھی بہت سے ممالک ہیں جہاں مکمل یا جزوی طور پر اسلام کا نظام تعزیرات نافذ ہے' جیسے لیبیا' سوڈان' پاکستان' ایران' متحدہ عرب امارات' مصر اور کویت میں سنجیدگی اور مستعدی کے ساتھ غور کیا جا رہا ہے' اور اسلامی شریعت کے نفاذ کا مطالبہ دن بدن بڑھتا جا رہا ہے۔ اسلام کی یہ جدید صورت حال شاید کولسن اور اسلامی نظام قانون سے دلچسپی رکھنے والے محققین کو دعوت دے رہی ہے کہ وہ اس سلسلہ میں اپنے خیالات پر نظر ثانی کریں' اور یہ محسوس کرنے کی کوشش کریں کہ مسلمان معاشرہ کے بدلتے ہوئے حالات کے سایہ میں کس حد تک اسلامی شریعت تنفیذی صلاحیت رکھتی ہے۔

حوالہ جات وحواشی

(۱) شاخت اور گولڈزیہر کی کتابوں میں یہ بات واضح طور پر ملتی ہے۔

(۲) ملاحظہ ہو کولسن کی کتاب کا ترجمہ از ڈاکٹر محمد احمد سراج' خصوصاً اس کا مقدمہ اور خاتمہ۔ یہاں ہم یہ بتانا مناسب سمجھتے ہیں کہ راقم نے ڈاکٹر احمد سراج کے ترجمہ سے خصوصی استفادہ کیا ہے جس پر نظر ثانی کا کام ہمارے دوست ڈاکٹر حسن الشافعی نے انجام دیا ہے۔

۳۔ ایڈورڈ سعید نے اپنی کتاب Orientalism میں ان عوامل اور رجحانات کی خاص طور پر وضاحت کی ہے۔ استشراق کے مطالعہ کے سلسلہ میں اس کتاب سے کبھی استغنا نہیں ہو سکتا' البتہ اس کے عربی ترجمہ کو پڑھ کر بہر حال اصل انگریزی کتاب سے استغنا نہیں ہو سکتا۔

۴۔ Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence' اس کتاب کا حوالہ آئندہ صرف تعارف کا لفظ استعمال کرتے ہوئے دیا جائے گا' اسی طرح A History of Islamic Law کا حوالہ ہم صرف تاریخ کے نام سے دیں گے۔

۵۔ ملاحظہ ہو تاریخ کا مقدمہ از ڈاکٹر محمد احمد سراج ص ۱۰۔ دوسرے قسم کا دفاع شاخت نے اپنے اس مقالہ میں کیا ہے:

Modernism and Traditionalism in the History of Islamic Law

Middle East Studies, vol.4.June 1965-

۶۔ مقدمہ تاریخ' حوالہ سابق

۷۔ "تاریخ" پر گرفت کے لیے ملاحظہ ہو لائش (A.Laysh) کی تنقید

Asian and African Studies,Vol. 8,No.1-1972

۸۔ تاریخ' ص ۲۳ زیادہ وضاحت کے ساتھ ص ۱۶۷۔۱۶۶

۹۔ ملاحظہ ہو تاریخ کا چوتھا باب خصوصی طور پر ص نمبر ۶۳۔۶۴

۱۰۔ ملاحظہ ہو راقم الحروف کی کتاب "فی اصول النظام الجنائی الاسلامی" کا مقدمہ مطبوعہ ۱۹۷۹ء قاہرہ دار المعارف۔

۱۱۔ اس کے علاوہ سے ہماری مراد یمن ہے جس میں اسلامی قانون نافذ تھا جو ۱۹۶۲ء میں فوجی انقلاب کے بعد ختم

ہو گیا نیز افغانستان جہاں ۱۹۸۰ء میں روسی حملہ (یا ۱۹۷۹ء) اور کمیونسٹ انقلاب کے آنے تک فقہ حنفی مسلک کا قانون تھا اور ایران جہاں انقلاب کے بعد فقہ جعفری ملک کا قانون ہے'لیبیا' سوڈان' پاکستان اور متحدہ عرب امارات بھی اس میں آتے ہیں۔ مصر اور کویت میں اسلامی شریعت کی مکمل تنفیذ کے لیے اب کوششیں ہو رہی ہیں۔

۱۲۔ اِس موضوع پر اچھے طریقہ سے نظر ڈالنے کے لیے دیکھئے محمد مصطفیٰ شلبی کی :الفقه الاسلامی بین المثالیة والواقعیة' تیسرا ایڈیشن بیروت ۱۹۸۲ء

۱۳۔ تاریخ' ص ۷۶

۱۴۔ مقدمہ ''تعارض''

۱۵۔ تاریخ' ص نمبر ۳۸۔۳۹

۱۶۔ تعارض' ص ۴

۱۷۔ تاریخ سابقہ موضوع

۱۸۔ تاریخ' ص ۴۳

۱۹۔ تاریخ' ص ۵۶

۲۰۔ تعارض' ص ۵

۲۱۔ تاریخ' ص ۲۱

۲۲۔ تاریخ' ص ۵۱' تشریع کے سلسلے میں قرآن کے کردار اور احکام کو بیان کرنے میں اس کے اسلوب پر کافی وشافی بحث کے لیے ملاحظہ ہو محمد مصطفیٰ شلبی کی دو کتابیں:

۱۔ المدخل فی التعریف بالفقه الاسلامی ۲۔ اصول الفقه الاسلامی

۲۳۔ تاریخ' ص ۳۹

۲۴۔ شلبی: اصول الفقه الاسلامی' مطبوعہ بیروت ۱۹۷۴ء ص نمبر ۹۵۔۱۰۲

۲۵۔ ایضاً' ص ۱۰۳

۲۶۔ حوالہ سابق

۲۷۔ شلبی: المدخل' بیروت ۱۹۸۱ء ص نمبر ۸۴

۲۸۔ دیکھئے شوکانی' نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار' چھٹا حصہ' ص ۱۲۷ اور بعد کے صفحات۔

یہ حدیث متفق علیہ ہے دیکھئے بخاری مع فتح الباری ۷/۱۱' مسلم مع النووی ۴/۱۳۵

۲۹۔ شلبی: اصول الفقه' ص ۱۱۴۔۱۱۶ نیز ہمارے فاضل دوست کی کتاب "الحدیث النبوی" چوتھا ایڈیشن

المکتب الاسلامی ۱۹۸۲ء ص ۳۹۔۳۰

۳۰۔امام شافعی: کتاب الام طبع احمد شاکر' ص ۹۱ اور بعد کے صفحات یہاں اختصار کے ساتھ عبارت کو نقل کیا گیا ہے۔

۳۱۔شلبی: اصول الفقہ' ص ۹۹ مصنف نے تفصیل سے بحث کی ہے جس کے بارے میں ہم نے اجمال سے کام لیا ہے۔

۳۲۔تاریخ' ص ۳۹

۳۳۔تاریخ'' ص ۴۰

۳۴۔تاریخ ص ۴۲

۳۵۔السرخسی: المبسوط ۴۲/۹ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی کتاب "فی اصول النظام الجنائی الاسلامی" ص ۲۴۳ اور بعد کے صفحات۔

۳۶۔فی اصول النظام الجنائی الاسلامی ص ۲۷۰ اور بعد کے صفحات

۳۷۔ایضاً ص ۱۲۶۔۱۴۰ تیسرے ایڈیشن میں شراب نوشی کے جرم پر مزید تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ مطبوعہ دارالمعارف ۱۹۸۳ء۔

۳۸۔ایضاً ص ۲۷۱۔۲۷۲' نیز راقم الحروف کی کتاب:

Punishment in Islamic Law Indianapolis, 1982,pp 112-113

۳۹۔تاریخ' ص ۶۱

۴۰۔تاریخ' ص ۶۲۔۶۳

۴۱۔تاریخ' ص ۹۴

۴۲۔تاریخ۔ص ۹۶

۴۳۔تاریخ ص ۹۹۔۱۰۰

۴۴۔تاریخ ص ۱۰۰۔۱۰۱

۴۵۔تاریخ ۱۲۴۔۱۲۵

۴۶۔شلبی: اصول الفقہ اور بعد کے صفحات' نیز الحدیث النبوی ص ۲۶۔۲۷

۴۷۔تاریخ' ص ۱۳۸۔۱۳۹' اس سلسلے میں ملاحظہ ہو ہمارے فاضل دوست ڈاکٹر محمد مصطفیٰ اعظمی کی کتاب "دراسات

فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینیه"۔ اس موضوع پر یہ کتاب سب سے زیادہ قابل اعتماد ہے۔

۴۸۔شاخت کی آرا کے لیے اس کی کتاب ملاحظہ ہو:

The Origins of Muhammadan Jurisprudence

۴۹۔اس منہج کو سمجھنے کے لیے ملاحظہ ہو: ڈاکٹر اسد رستم کی: مطلع التاریخ لدی الصباغ' الحدیث النبوی' ص ۱۸۔اس موضوع سے واقفیت کے لیے ملاحظہ ہو ڈاکٹر محمد مصطفیٰ اعظمی کی کتاب: منهج النقد عندالمحدثین اور کتاب التمییز لمسلم تحقیق ڈاکٹر محمد مصطفیٰ اعظمی مطبوعہ ریاض ۱۴۰۳ھ

۵۰۔تاریخ ص ۱۲۸

۵۱۔اس سلسلے میں قارئین کی توجہ محمد احمد سراج کی تعلیقات کی طرف کرائی جاتی ہے جو کولسن کی کتاب تاریخ پر انھوں نے کی ہیں خصوصاً اجماع' قیاس' اجتہاد اور دیگر فقہی مسائل کے بارے میں ہیں۔ یہ تعلیقات بہت ہی اہم ہیں اور کولسن کو سمجھنے کے لیے ضروری ہیں۔

۵۲۔تاریخ' ص ۴۰۔۶۹

۵۳۔تاریخ' ص ۵۲

۵۴۔تاریخ' ص ۵۲

۵۵۔تاریخ' ص ۲۵۸۔۲۶۰

۵۶۔اس سلسلے میں کتابیں یہ ہیں عبدالقادر عودہ: التشریع الجنائی الاسلامی مقارنا بالقانون الوضعی' متعدد ایڈیشن' محمد ابوزہرة: الجریمة نیز العقوبة' مطبوعہ قاہرہ' متعدد ایڈیشن' احمد محمد ابراہیم: القصاص فی الشریعة الاسلامیة' کتاب اصلاً ڈاکٹریٹ کا مقالہ ہے جو ۱۹۴۴ء میں شائع ہوا۔ بنیادی اہمیت کی حامل ہونے کے باوجود افسوس کہ اس کی دوبارہ طباعت نہ ہوسکی' عوض محمد عوض: دراسات فی الفقه الجنائی' اسکندریہ' ۱۹۸۱ء' محمد سلیم العواء: من اصول النظام الجنائی اسلامی' قاہرہ ۱۹۸۹ء ۱۹۸۳ء۔

۵۷۔تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم الحروف کی کتاب "تفسیر النصوص الجنائیة" مطبوعہ دار عکاظ ریاض ۱۹۸۲ء

۵۸۔اس سلسلے میں تفصیل اور ہمارے نقطۂ نظر کے لیے ملاحظہ ہو راقم الحروف کی کتاب: اصول النظام الجنائی الاسلامی' ص ۱۱۷۔۳۱۶

۵۹۔تاریخ' ص ۲۴۱

۶۰۔الکاسانی: بدائع الصنائع ۳۳/۷ اور بعد کے صفحات' نیز الشاطبی: الموافقات ۳۱۹/۳

۶۱۔نسائی، ابن ماجہ، دارمی اورابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، دیکھئے "مشکوۃ المصابیح ۲/۸۶۲، تحقیق محمد ناصرالدین البانی، مطبوعہ دمشق

۶۴۔ایضاً، نیز الموطا، تحقیق محمد فواد عبدالباقی، مطبوعہ دارالشعب، قاہرہ، ص ۵۳۰

۶۵۔ایضاً ص ۵۳۵ (الموطا)

۶۶۔دیکھئے:

Anderson, J.N.D.Homicide in Islamic Law and

BSOAS,1951,pp-811- 818, and

Islamic Law in Africa, London,1970,pp-198-218

۶۷۔تفسیر قرطبی ۲/۲۴۵، ۲۵۶، شیخ شلتوت: الاسلام عقیدۃ وشریعة، قاہرہ ۱۹۶۴ء ص ۳۵۸۔۳۸۸۔
امام رازی اور محمد عبدہ کا بھی یہی خیال ہے۔

۶۸۔تاریخ، ص ۱۲۶ (دوسرے انگریزی ایڈیشن مطبوعہ ۱۹۷۱ء سے)

۶۹۔اصول النظام الاسلامی ص ۲۶۸ اور بعد کے صفحات، عدالت کے سلسلے میں دیکھئے: منہج الفقہ عند المحدثین، ص ۲۵۔۲۶

۷۰۔شلتوت حوالہ سابق، احمد ابراہیم، القصاص، ص ۲۱۵۔۲۱۸، عبدالقادر عودہ ۲/۱۵۵، احمد الشرباصی: القصاص فی الفقہ الاسلامی، ص ۱۴۳، مطبوعہ کویت ۱۹۶۸ء ص ۶۱۔۶۳

۷۱۔ابن قیم الجوزیہ: الطرق الحکیمۃ فی السیاسیۃ الشرعیۃ، ص ۳۵۔۳۶
علاء الدین الطرابلسی: معین الاحکام ص ۱۲۴، ابن فرحون: التبصرۃ، الجزء الثانی، ص ۱۰۴

72- Lord Simond,quoted in H.L.A.Hart.,Liberty and Morality
London,1969 p.9

۷۳۔اس مضمون کی ساری تفصیلات اصلاً راقم الحروف کی دو کتابوں:
من اصول النظامی الجنائی لاسلامی، اور

The Theory of Punishment in Islamic Law, University of London,1972

سے ماخوذ ہیں۔ خدا کے سامنے گواہی دینے کے لیے میں یہ بات ذکر کروں گا کہ راقم الحروف نے ڈاکٹریٹ کا مقالہ بعنوان:

The Theory of Punishment in Islamic Law

خود پروفیسر کولسن کی نگرانی میں تیار کیا تھا' اس طرح پروفیسر کولسن میرے استاد تھے' مگر موصوف نے حد درجہ آزادی اظہار اور انصاف پسندی کا ثبوت دیتے ہوئے راقم الحروف سے ان کے نظریات کے خلاف ایک لفظ بھی بدلنے کا مطالبہ نہیں کیا' اور اس اختلاف رائے اور رد و قدح پر اعتراض نہیں کیا۔ علم و تحقیق کے میدان میں یقیناً اس خصوصیت کا وزن ہونا چاہیے جو دیگر مستشرقین کے یہاں مفقود ہے۔

۴۷۔ تعارض' ص ۹۱' ۱۰۰' ۱۰۳' ۱۰۴' تاریخ' ص ۲۹۸۔۲۹۹

فلسفہ:

مستشرقین اور اسلامی فلسفہ[1]

اسلامی فلسفہ کی تاریخ اور فضلائے عرب: مصطفیٰ عبدالرزاق ابراہیم مدکور

بیسویں صدی میں استشراقی پس منظر میں اسلامی فلسفہ کا تجزیہ کرنے سے قبل ان کوششوں کا جائزہ لینا ہوگا جو اس موضوع پر عرب اساتذہ اور فضلا نے انجام دی ہیں۔ اس جائزہ کا مقصد صرف ان پیش رووں کے احسان کا اعتراف کرنا نہیں ہے، اگرچہ ان کے احسانات کا اعتراف ہمارا اخلاقی اور علمی فریضہ ہے، بلکہ خود جن مسائل اور موضوعات کو جن حدود میں انھوں نے چھیڑا ان سے واقف ہونا بھی ضروری ہے، نیز ان پہلوؤں کو بھی اجاگر کرنا چاہیے جن کے بارے میں وہ خاموش نظر آتے ہیں۔ اس کی وجہ یا تو شاید یہ ہے کہ اس وقت وہ مسائل اس انداز سے ابھر کر سامنے نہیں آئے تھے جو عرب مفکرین کی توجہ اور ردعمل کو اپنی طرف منعطف کرتے، یا پھر یہ وجہ ہوسکتی ہے کہ خود مفکرین اس کے اثر سے نہ بچ سکے تھے۔ ان کا فکری عمل ان ہی مسائل سے وابستہ تھا، یا ان کے عمومی اشکال کے اندر ہی جاری تھا اور اس سے نکلنے کی راہ نہ مل سکی تھی۔ اس کے علاوہ ہمیں ان مفکرین کی کاوشوں کو مدنظر رکھنا ہوگا جن کا مقصد استشراقی نقطۂ نظر کے مظاہرہ اور اس کے اجزائے ترکیبی کی تنقید وتردید تھی۔

اس مطالعہ میں چونکہ ہمارا موضوع بحث تاریخ اسلام میں فلسفیانہ تفکیر کے سلسلے میں استشراقی نقطۂ نظر کا تجزیہ ہے، عربی اسلامی ثقافت کے دیگر فنون اور فروعی امور نہیں ہیں، اس لیے بحیثیت مجموعی استشراقی مظاہر اور ان کی اسلامی عربی اسلامی تردید سے ہم بحث نہیں کریں گے، اگرچہ صراحۃً یا ضمناً اس میں اسلام میں فلسفیانہ تفکیر یا اس کے کسی خاص پہلو سے متعلق

---

[1] بقلم: ڈاکٹر محمد عابد الجابری، شعبہ فلسفہ محمد الخامس یونیورسٹی، الرباط (المراکش)

بحث بھی شامل ہوسکتی ہے۔ ہمارا موضوع بحث ایک طرف صرف فلسفیانہ استشراق ہوگا اوردوسری طرف فلسفیانہ موضوعات پرقلم اٹھانے والے عرب مفکرین کی تردید میں اس موخرالذکرمسئلہ پر روشنی ڈالے گا' یہ اس موضوع پرلکھی جانے والی تمام تحریروں کا احاطہ نہیں کرے گا بلکہ صرف دوکوششوں تک ہمارا دائرہ محدود ہوگا جوہمارے نزدیک اہم ترین ہیں' کیونکہ ان ہی دوکوششوں نے معروضیت پسندی کے ساتھ مسئلہ کوموضوع بنایا ہے۔ اس سے زیادہ اہم امرتو یہ ہے کہ ان دوکوششوں کے مطابق اسلامی فلسفہ پرمستشرقین کی بے محل نکتہ چینیوں پرتنقید کے عمل کوایک متبادل زاویۂ فکراور اسلام کی فلسفیانہ فکرکی تاریخ کے سلسلے میں ایک نئے منہج کا پیش خیمہ بنایا جائے۔

اور یقیناً یہ بات فائدہ سے خالی نہ ہوگی اگر یہ معلوم کرنے کی کوشش کی جائے کہ استشراقی نقطۂ نظر کی بالادستی سے وہ پیش کردہ متبادل نقطۂ ہائے نظرکس حدتک آزاد ہیں۔ آیا وہ واقعی استشراقی نقطۂ نظر سے خالی ہیں یا غیرشعوری طور پر ان ہی کے زیراثر ہیں' بلکہ ان کے ردعمل کے طرز پر پیدا ہوئے ہیں۔ چنانچہ نتیجہ بحث قلیل یا کثیر حدتک مضمون اورمنہج کے لحاظ سے استشراقی نقطۂ نظر سے مختلف ہے۔ یہ دوکوششیں شیخ مصطفیٰ عبدالرزاق اور ڈاکٹر ابراہیم مدکور کی ہیں۔

انحطاط اور زوال کے زمانہ میں کس مپرسی اور مظالم کا شکار رہنے کے بعد بلکہ ابنِ رُشد کی وفات کے بعد جدید عربی فکر میں فلسفہ کے احیاء کے سلسلہ میں ان دوحضرات نے اہم کردار ادا کیا ہے۔ ان حضرات کی کاوشوں کے ضمن میں ہمارا تجزیہ صرف ایک تمہید ہوگا جس پر اس مطالعہ کی بنیاد ہوگی۔ ہمارا مقصد یہ ہوگا کہ اسلامی فلسفہ کے سلسلے میں مستشرقین کے نقطۂ نظرکا گہرائی کے ساتھ تنقیدی تجزیہ کیا جائے' بلکہ اسے ایک طرف مغربی فکر کے اندراس کے نظریاتی اورمنہجی ترکیبی عناصر کے ساتھ مربوط کرکے دیکھا جائے تودوسری طرف تین ایسی نمائندہ مثالوں کی تنقیدی تحلیل سے بھی اسے جوڑا جائے جوفلسفیانہ استشراق کے بنیادی رجحانات کی آئینہ دار ہیں۔ اس سے داخلی طور پر استشراقی نقطۂ نظرکوہم بے نقاب دیکھ سکتے

ہیں۔اس کی بحث کا عمومی خلاصہ مختصر ہوگا کیونکہ دوران بحث ہی بہت سے نتائج واضح کر دیے جائیں گے۔

شیخ مصطفیٰ عبدالرزاق کی کتاب "تمهيد لتاريخ الفلسفه الاسلامية" پہلی بار ۱۹۴۴ء میں منظر عام پر آئی۔ یہ کتاب موصوف کے لیکچروں کا مجموعہ تھی جو انھوں نے اس صدی کی آٹھویں دہائی کے اواخر میں الجامعہ المصریہ میں دیے تھے۔اس وقت اسلامی فلسفہ اوراس کے مسائل سے متعلق استشراقی مطالعات اوج کمال کو پہنچ چکے تھے، اور مجموعی طور پر قلیل استثنا کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ اسلامی فلسفہ کے میدان میں مستشرقین نے فلسفہ، علم کلام اور تصوف جیسے اہم ترین موضوعات پر جو تحقیقات اور مطالعات کیے تھے وہ شائع اور مقبول ہو چکے تھے۔(۱)

صاحب ''تمہید'' نے اس بات کی صراحت کردی ہے کہ ان کا مقصد اسلامی فلسفہ کے سلسلے میں مغربی فضلا اور محققین کے تمام نقطۂ ہائے نظر کا جائزہ لینا ہے جس کا آغاز تاریخ فلسفہ میں نشاۃ ثانیہ کے آثار کے واضح ہونے کے وقت سے اور اختتام زمانہ حال پر ہوتا ہے، یعنی انیسویں صدی کی ابتدا سے لے کر بیسویں صدی کی آٹھویں دہائی کے آخر تک۔لیکن عملاً ان کی ساری توجہ مستشرقین کے ان خیالات کے جائزہ اور تردید پر مذکور بلکہ محدود رہی ہے جن کا لب لباب یہ ہے کہ عربوں میں فلسفیانہ فکر کی صلاحیت نہیں تھی۔ دوسرے الفاظ میں عربی اسلامی یا اسلامی فلسفہ میں کسی قسم کی اصالت یا اپج نہیں ہے۔ صاحب تمہید اس مسئلہ میں الجھ کر رہ گئے اوراس سلسلہ میں فیصلہ کن نتیجہ تک پہنچنے کی کوشش کی ہے۔

اس قسم کے خیالات انیسویں صدی سے آگے نہیں بڑھتے، اگرچہ ان میں سے بعض خیالات بیسویں صدی کی ابتدا کی دہائیوں تک رائج رہے۔صاحب تمہید نے ان الزامات اور غلط نکتہ چینیوں میں سے جس میں اہم الزام کا جائزہ لیا ہے اوراس کی علمی پیرایہ میں تنقید و تردید کی ہے وہ جرمن مستشرق تینے مان (Tennemann) متوفی ۱۸۱۹ء ہے جو صحیح معنوں میں یورپ میں فلسفہ کے اساطین میں سے ہے، اس کا یہ الزام ہے کہ بہت سی رکاوٹوں نے

عربوں کو فلسفیانہ تفکیر سے باز رکھا، جیسے:

۱۔ کتاب مقدس (قرآن) جو آزاد عقلی فکر ونظر کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے۔

۲۔ اہل سنت کا گروہ جو نصوص کا پورے طور پر پابند ہوتا ہے۔

۳۔ انھوں نے جلد ہی ارسطو کی اپنے اوپر بالادستی تسلیم کرلی اور ہر طرح سے اس کے آگے سرِ تسلیم خم کرلیا۔

۴۔ اوہام پسندانہ مزاج۔

نیز فرانسیسی فلسفی ارنسٹ رینان (Ernest Renan) متوفی ۱۸۹۲ء کی کتاب:

Histoire generale et system compare des langes semitiques (Paris,6 eme ed.)

کی اشاعت کے بعد تقویت پانے والا خیال جس میں اس نے نوع انسانی کو آریہ اور سامی گروہوں میں تقسیم کیا تھا اور یہ مفروضہ پیش کیا تھا کہ آریہ نسل کو سامی نسل کے مقابلہ میں فلسفہ اور علوم وفنون میں برتری حاصل رہی ہے۔ چنانچہ اس کے الفاظ میں: ''سامی نسل کے لوگوں میں فلسفیانہ فکر ونظر تلاش کرنا ہمارے لیے بے سود ہوگا۔ یہ قدرت کے عجائب میں سے ایک عجوبہ ہے کہ اس نسل نے اگرچہ ادیان اور مذاہب پیدا کیے اور ان کو طاقت وانداز سے آراستہ کیا، مگر معمولی درجہ کی بھی فلسفیانہ بحث ونظر پیدا نہ کرسکی۔ سامی النسل لوگوں کے یہاں پایا جانے والا فلسفہ' فلسفۂ یونانی سے اقتباس' لفظی ترجمہ اور تقلید کے علاوہ کچھ نہیں ہے''۔ رینان یہاں اس امر پر زور دیتا ہے کہ یہ یقیناً غلط الفاظ کو غلط معنی پہنانے کے مرادف ہوگا اگر ہم عربی میں ترجمہ شدہ یونانی فلسفہ پر ''عربی فلسفہ'' کا اطلاق کریں جبکہ جزیرہ نمائے عرب میں اس فلسفہ کے مبادی ومقدمات تک سامنے نہیں آئے۔ معاملہ سارا کا سارا صرف یہ ہے کہ وہ فلسفہ صرف عربی حروف میں لکھا ہوا ہے۔ مزید برآں اگر اس میں فروغ ہوا بھی تو عربوں کی سرزمین سے دور اسپین' مراکش اور سمرقند میں۔ ان علاقوں کے اکثر باشندے سامی النسل تھے۔

صاحب تمہید نے ان الزامات کا جائزہ لینے کے بعد ان کی تردید کی ہے جس میں خود دیگر مغربی فضلا کے اعتراضات اور بیانات کا سہارا لیا گیا ہے اور 'شھد شاھد من

اھلہ' یا مقابل حریف کی گواہی کا انداز اپنایا گیا ہے' تا کہ قاری اس نتیجہ تک پہنچ سکے کہ وہ سارے الزامات اب اپنی موضوعی اہمیت کھو چکے ہیں' کیونکہ خود بہت سے فضلا اور مصنفین ان سے رجوع کر چکے ہیں۔

اسی طرح شیخ مصطفیٰ عبدالرزاق اسلامی فلسفہ کے سلسلے میں مغربی مصنفین کے اقوال کا جائزہ لینے کے بعد جس نتیجہ پر پہنچے ہیں وہ ان کے الفاظ میں یہ ہے: ''اب ہم بیسویں صدی میں اسلامی فلسفہ کے سلسلے میں مغربی فضلا کے موقف کو واضح کر لیں جس میں ہم معاصر فضلا اور محققین کے اقوال اور اعتراضات کی روشنی میں بحث کریں گے۔ ان کے موقف کو ہم مندرجہ ذیل نکات میں اختصار کے ساتھ بیان کر سکتے ہیں:

۱۔ یہ کہنا اب ختم ہو گیا ہے یا قریب الختم ہے کہ عربی یا اسلامی فلسفہ اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے کہ وہ ارسطو کے آرا و خیالات کی بگڑی ہوئی تصویر ہے۔

۲۔ یہ کہنا بھی اب ختم ہو گیا یا قریب الختم ہے کہ اسلام اور اس کی مقدس کتاب آزادی عقل کی مخالف اور فلسفیانہ بیداری کی راہ میں رکاوٹ ہے۔

۳۔ جیسا کہ پروفیسر ہرٹن نے وضاحت کر دی ہے کہ اب اسلامی یا عربی فلسفہ کا لفظ صحیح معنوں میں فلسفہ حکمت اور علم کے مباحث کا احاطہ کرتا ہے۔ تصوف کو بھی اس فلسفہ کی شاخوں میں سے ایک شاخ قرار دینے کا رجحان بڑھ گیا ہے۔ (۲)

مندرجہ بالا اقتباسات اس بات کی وضاحت کے لیے کافی ہیں کہ صاحب تمہید نے استشراق کا مطالعہ مستشرقین کے نقطۂ نظر اور منہج کا جائزہ لینے کے لیے نہیں کیا تھا' بلکہ مطالعہ صرف اس دائرہ تک محدود تھا کہ اسلامی فلسفہ کے متعلق مغربی فضلا کی غلط بیانیوں کی نشاندہی کی جائے جس سے مصنف کے بقول اسلامی فلسفیانہ فکر کی ذاتی قدر و قیمت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ تجزیاتی مطالعے ان داخلی اور خارجی عوامل کا بھی پردہ فاش کریں گے جو اس نوع کے نتیجہ ہائے بحث کے لیے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ (۳) مصنف کے سامنے اہم ترین مسئلہ اسلامی فلسفہ کی اصالت کا تھا جس میں وہ فلسفہ کو محض اس کے یونانی مفہوم کے لیے استعمال نہیں

کرتے تھے' بلکہ بدرجہ اولیٰ عقلی تفکیر کے عمل کو جاری رکھنے کی صلاحیت کے مفہوم کے لیے اس کے استعمال کی تجویز کرتے تھے' خواہ اس کی جولان گاہ معرفت کا کوئی بھی شعبہ ہو۔ بہ الفاظ دیگر مصطفیٰ عبدالرزاق کے لیے اصل داعیہ بعض معاصر اساتذہ فلسفہ کے بقول (۴) عقدۂ استشراق نہیں بلکہ عقدۂ اصالت تھا۔ مصنف نے مستشرقین کے سلسلے میں کسی بھی موقف کو اپنانے سے گریز کیا ہے۔ اس کے برعکس انھوں نے مستشرقین کی کاوشوں کو بہت سراہا ہے۔
کتاب کے جس باب میں انھوں نے مستشرقین کے اقوال پر بحث کی ہے اس میں خلاصہ کے طور پر یوں رقمطراز ہیں: ''اسلامی فلسفہ اور اس کی تاریخ کے مطالعہ کے سلسلے میں مستشرقین نے جو خدمات انجام دی ہیں ایک قاری یقیناً ان کے علمی انہاک' وسیع معلومات اور عمدہ انداز بحث سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ ہم نے ان صفحات میں اگر بشری کمزوری کی مثالوں کو واضح کیا ہے جو کبھی کبھار علم وتحقیق کی خدمت کے سلسلے میں ان کی کوششوں میں پائی جاتی ہیں تو بہرحال اس بات کی امید ہے کہ نوع انسانی کے اندرون میں پائی جانے والی خیر سگالی' انصاف' رواداری' پاکیزگی اور عمومی صلح پسندی کے جذبات ہمیشہ علم کو ایک ایسا نور سمجھ کر اس کی خدمت کے میدان میں تمام لوگوں کو باہمی تعاون کی راہ پر گامزن کریں گے جس کی صاف ضیا پاشی میں کدورت کا شائبہ نہیں ہونا چاہیے''۔ (۵)
لہٰذا مصطفیٰ عبدالرزاق کے پیش نظر استشراق کا عقدہ نہیں تھا' بلکہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ استشراقی نقطۂ نظر کی صحیح نوعیت' روح' مزاج اور اس کے عوامل' اجزائے ترکیبی اور میدان ہائے عمل سے وہ پورے طور پر باخبر نہ تھے۔ معاصر عربی فکر میں استشراق کا جو مفہوم موضوع اور مضمون کے لحاظ سے رائج ہے شاید وہ مفہوم مصنف کے ذہن میں موجود نہیں تھا۔ شاید اسی لیے وہ ''مستشرقین'' کی اصطلاح کی بجائے' مغربی مصنفین'' کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ کتاب میں صرف ایک جگہ مستشرقین کا لفظ اس عبارت میں آتا ہے: '' فریق الغربین من مستشرقین و مشتغلین بتاریخ الفلسفہ''۔ (۶) جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے ذہن میں مستشرقین (یعنی وہ افراد جنھوں نے مشرق کی ثقافت اور تاریخ کے مطالعہ میں

اختصاص پیدا کیا) اور تاریخ فلسفہ سے اشتغال رکھنے والوں کے درمیان فرق موجود تھا جن کو عربی اسلامی ورثہ سے کوئی سروکار نہیں ہوتا' سوائے اس کے کہ تاریخ عالم کی فلسفیانہ میراث میں اسلامی فلسفہ کے حصہ کو تحقیق اور مطالعہ کا موضوع بنایا جائے۔ (۷) مصنف نے اگر ان مغربی محققین یا مصنفین پر گرفت کی ہے تو صرف اس بنا پر کہ وہ اس حصہ کا اعتراف نہیں کرتے یا اس کی اہمیت کو بے انتہا کم کر دینا چاہتے ہیں۔ گویا وہ اسلامی فلسفہ اور تاریخ فلسفہ کے مطالعہ میں بیرونی عناصر تلاش کرنا چاہتے ہیں جس کا مقصد عربی اسلامی نہ ہو' تاکہ فکر اسلامی کی رہنمائی میں ان ہی بیرونی عناصر کے اثرات کی نشاندہی کی جاسکے۔'' (۸)

اسی وجہ سے صاحب تمہید جو متبادل پیش کرنا چاہتے ہیں وہ ایک ایسے منہج کو اختیار کرنے کی دعوت دیتا ہے جس کے ذریعے یہ ثابت کیا جاسکے کہ مسلم مفکرین کے اندر عقلی تفکیر کی صلاحیت موجود تھی اور بیرونی عوامل کی آمد سے قبل ہی اسلام میں عقلی بحث ونظر کا سلسلہ جاری تھا۔ چنانچہ مصنف کے بقول یہ سارے عوامل عارضی تھے جو اسلامی فکر سے بعد میں مل گئے۔ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ ان ہی عوامل نے فکر اسلامی کو عدم سے وجود بخشا۔ ان دونوں کے درمیان امتزاج اور تفاعل کا عمل جاری رہا۔ لیکن کسی بھی حال میں وہ عوامل فکر اسلامی کے جوہر کو ناپید نہیں کر سکے۔ (۹) جو متبادل منہج مصنف پیش کرنا چاہتے ہیں وہ تاریخ فلسفہ کے لیے مستشرقین کے منہج سے مختلف نہیں ہے' بلکہ عین وہی منہج ہے جس سے مصنف کی واقفیت کا مدار ایمائل بریہیر (Emile Brehier) کی کتاب ہے اور جس کی بنیاد یہ ہے کہ فلسفہ کی تاریخ کو وحدت اور تکرار واستمراریت (۱۰) کے نظریہ سے دیکھا جانا چاہیے۔ اس منہج کو عربی اسلامی وراثت اور بالخصوص عقلی تفکیر کے میدان تک منتقل کیا گیا' اور مقصد یہ رہا کہ اسلامی فلسفیانہ فکر میں اسی نظریہ وحدت اور تکرار واستمراریت کو نمایاں کیا جائے۔ مصنف کے بقول: ''لہٰذا ہماری رائے کے مطابق اسلامی فلسفہ کی تاریخ کے مطالعہ اور تحقیق کا عمل اس وقت فطری طریقہ سے زیادہ قریب اور مقصد کے حصول کے لیے زیادہ صحیح ہوگا جب ہم اسلام کی عقلی بحث ونظر کے ابتدائی جراثیم کا پتہ لگائیں گے اور ثابت کریں گے کہ علمی تحقیق کے دائرہ میں وہ کب داخل

ہوااور مستقل فلسفیانہ فکر کی تشکیل میں اس کے مختلف ادوار اور مراحل کیا رہے"۔(۱۱)

ان جملوں کا مطلب اگر بادی النظر میں فلسفہ کی تاریخ کے میدان میں آزادی کی دعوت ہے جس کو ہم آج یورپ کی مرکزیت سے تعبیر کرتے ہیں' تو ظاہر ہے کہ مدعی و مقصود کو تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اگر یورپ کی مرکزیت کے نظریہ کے تمام ابعاد کی صحیح اور گہری واقفیت حاصل کرنے کے بعد یہ جملے لکھے گئے ہیں خواہ ان کا تعلق تاریخ فلسفہ سے ہو یا دیگر شعبہ ہائے تاریخ سے' تو ظاہر ہے کہ ہم اس بیان کی صحت پر شک کرسکتے ہیں جس کی وجہ صرف یہ نہیں کہ اس نظریہ کے ابعاد سے جدید عربی فکر کے اندر واقفیت اس تاریخی مرحلہ کے بعد ہی واضح ہوسکی ہے جس کے ایک نمائندہ مصطفیٰ عبدالرزاق ہیں' بلکہ وجہ یہ بھی ہے کہ مصطفیٰ عبدالرزاق جو منہج پیش کررہے ہیں اس کی حیثیت دراصل مغرب میں رائج فلسفہ تاریخ کے منہج کی اسلام کی عقلی فکر پر تطبیق کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ معاملہ صرف اتنا ہے کہ ایک منہج کی نقل تیار کی جارہی ہے' کوئی متبادل پیش نہیں کیا جارہا ہے۔ بہرحال مقصد یہی ہے کہ اسلامی فلسفہ کی اصالت کو نمایاں کیا جائے۔

کیا مصطفیٰ عبدالرزاق اس منہج کو عملی جامہ پہنانے میں کامیاب رہے؟ کیا ان کے پیشِ نظر عربی اسلامی فکر کی تاریخ میں عربی اسلامی مرکزیت کا نظریہ تھا کہ جس کو وہ پیش کرنا چاہتے تھے یا اس میں وہی سارے مضمرات ہیں جو وحدت اور تکرار پر مبنی تاریخ فلسفہ کے سلسلہ میں اہل یورپ کے بنیادی نظریہ میں پائے جاتے ہیں؟ ہمارا جواب نفی میں ہوگا۔ مصنف نے بنیادی طور پر مذہبی مناظرہ کی روایت سے اپنے سفر کا آغاز کیا ہے جو اسلام کی آمد سے قبل اور آمد کے وقت جزیرہ نمائے عرب کے باشندوں میں موجود تھی۔ مصنف کے بقول عربوں کے اندر عقلی بحث و نظر کا اولین مرحلہ یہی ہے۔ دوسرے مرحلہ کی بنیاد صدر اسلام میں شرعی احکام میں اجتہاد تھا' جو ان کے بقول مسلمانوں میں عقلی بحث و نظر کی ابتدائی پود تھی۔ یہ مرحلہ قرآن کے زیرنگرانی اور دینی مقصد کے تحت جاری رہا۔ یہاں تک کہ اس سے مختلف فقہی مذاہب پیدا ہوئے اور اس کے پہلو میں ایک فلسفیانہ علم برگ و بار لایا جو علم اصول فقہ کہلایا۔

یونانی فلسفہ کے الٰہیاتی اور مابعد الطبیعیاتی مسائل اور خاص طریقہ کار سے عربوں اور مسلمانوں کے واقف ہونے سے پہلے ہی یہ سب آچکا تھا۔ لیکن مصطفیٰ عبدالرزاق تاریخ اسلام میں اس فرق اور ربط کو واضح کرنے میں ناکام رہے جو عقلی بحث ونظر کی عام راہ اور اسلامی فلسفہ کے درمیان موجود ہے، مثلاً کندی، فارابی اور دیگر فلاسفہ کا فلسفہ۔ مصنف نے اصول فقہ پر فلسفہ کی چھاپ دکھانے کی کوشش کی ہے، بلکہ وہ اسے ایک مستقل فلسفیانہ عمل قرار دیتے ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ مصطفیٰ عبدالرزاق اصول فقہ اور علم کلام کے درمیان ربط دکھانے میں بھی ناکام رہے، یا کم سے کم ربط دکھانے کی کوشش نہیں کی، حالانکہ علم کلام نے فلسفہ کی راہ سے الگ ہوکر اپنا راستہ بنایا۔ مصنف نے صرف ایک ضمیمہ کے طور پر کتاب کے اخیر میں علم کلام اور اس کی تاریخ کے موضوع پر ایک مقالہ بھی شامل کردیا ہے جس میں علمی اور تحقیقی رنگ مفقود ہے۔

اب جہاں تک کندی، فارابی، اور دیگر فلاسفہ کے اسلامی فلسفہ اور اس سے مربوط اشراقی تصوف کا معاملہ ہے تو مصنف نے ان کو مستقل بحث ونظر کا موضوع نہیں بنایا۔ البتہ ''اسلامی فلسفہ میں مسلم مصنفین کے مقالات'' کے باب میں سرسری انداز سے جائزہ لیا گیا ہے۔ ان مقالات میں جن مسائل کو عمومی یا خصوصی انداز سے موضوع بنایا جاتا ہے وہ مستقل مسائل ہیں جن سے اسلامی فلسفہ کے سلسلہ میں ان لوگوں کے نقطہ ہائے نظر کی وضاحت ہوتی ہے، یعنی اسلامی فلسفہ کے مصادر پر بحث، یونانی فلسفہ کی بالادستی، اسلامی فلسفہ کی تعریف، تقسیم اور دوسری طرف مسلم مفکرین کے نزدیک دین اور فلسفہ کا آپسی ربط۔ مصنف نے ان مقالات کو اس انداز سے پیش کیا ہے گویا وہ مسلمان مفکرین کے قلم سے نکلے ہوں جنھیں وہ مغربی مفکرین کے مقالات کے بالمقابل پیش کررہے ہیں۔ اس طرح بالآخر ہم اپنے آپ کو اسلام میں عقلی بحث ونظر کے تین میدانوں کے سامنے پاتے ہیں۔ اصول فقہ، علم کلام اور فلسفہ تصوف۔ ظاہر ہے کہ ہم انھیں مستقل میدان نہیں کہہ سکتے، بلکہ فکری جزیروں سے تعبیر کرنا زیادہ مناسب ہوگا، جن کو باہم مربوط کرنے کے لیے طول البلد یا عرض البلد کی سطح پر کوئی رابطہ موجود نہیں ہے اور اس کے نتیجہ میں وحدت اور استمراریت کا نظریہ بھی معدوم ہے۔

تمہید کی اشاعت کے صرف تین سال بعد ڈاکٹر ابراہیم مدکور کی کتاب "الفلسفه الاسلامية :منهج و تطبيق" شائع ہوئی۔ (۱۲) جیسا کہ کتاب کے نام سے واضح ہے مصنف نے اسلامی فلسفہ کی تاریخ کے لیے ایک منہج تجویز کرنے کے بعد اس کو تطبیق دینے کی کوشش کی ہے۔ اس منہج کی نوعیت کیا ہے؟

اس نئی کوشش کا نقطۂ آغاز بھی وہی ہے جو تمہید میں ہم دیکھ چکے ہیں' یعنی اسلامی فلسفہ میں اصالت کا انکار کرنے والوں کی داروگیر' جنھوں نے مصنف کے بقول چند مفروضوں پر اپنے خیالات کی عمارت کھڑی کرنے کی کوشش کی ہے جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ (۱۳) وہ مفروضے کچھ اس طرح کے ہیں: "اسلامی فلسفہ کو ایک زمانہ تک شک وشبہ کی نظروں سے دیکھا گیا۔ انیسویں صدی تک اس میں روزافزوں شک کیا جاتا رہا اور بڑے ہی جارحانہ انداز میں اور ناانصافی کا ثبوت دیتے ہوئے یہ گمان کیا جانے لگا کہ اسلام کی تعلیمات آزادانہ فکر ونظر کے منافی ہیں۔ اسی وجہ سے اس نے سائنس اور فلسفہ کی پذیرائی نہیں کی جس کا نتیجہ مندرجہ پستی اور سامراجیت کی غلامی کی شکل میں ظاہر ہوا۔ اس کے برعکس مسیحیت آزادی کا گہوارہ اور نمائندہ تنظیموں کی جولان گاہ تھی۔ اسی وجہ سے اس نے مختلف فنون اور ادبیات کے ذخیروں کے لیے تحفظ کا سامان فراہم کرتے ہوئے مختلف علوم کا طاقتور طریقہ سے احیا کیا' اور نئے فلسفہ کے لیے راستہ ہموار کیا' اور اسے تقویت پہنچائی۔ (۱۴) اس قسم کے مفروضوں کو رینان کے سابق نظریہ اور اس پر مبنی اس صدی کے اوائل میں گاوتیر (Gauthier) کے دعووں میں ایک قسم کی سند ہاتھ آ گئی۔ مثلاً اس کا یہ دعویٰ کہ سامی عقل کے اندر صرف ایسے جزئیات اور مفردات کا ادراک کرنے کی صلاحیت ہے جو ایک دوسرے سے الگ ہیں' اور اگر جمع بھی ہیں تو اس طریقہ پر کہ کسی بھی قسم کی ہم آہنگی مفقود ہے۔ لہٰذا وہ جمع وتالیف کی عقل نہیں بلکہ تفریق اور ایک دوسرے سے دور کرنے کی عقل ہے۔ (۱۵) اس کے برعکس آریائی عقل تدریجی وسائط کے ذریعے اشیاء کے درمیان تالیف کا کام کرتی ہے۔ ایک شئے سے دوسری شئے کی طرف چھلانگ بھی ایسی سیڑھی کے ذریعے لگاتی ہے جس کے زینے

ایک دوسرے سے بہت قریب ہوتے ہیں‘ چنانچہ اس میں یکبارگی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کا احساس نہیں ہوتا۔ لہٰذا وہ جمع اور امتزاج کی عقل ہے۔ (۱۶) اس طرح یہ نتیجہ اخذ کیا گیا کہ عربوں کا چونکہ سامی النسل سے تعلق تھا جس کے اندر جزئیات کے ادراک کا مادہ ودیعت ہے لہٰذا ان میں علمی آرا اور فلسفیانہ فکر ونظر تلاش کرنا بے سود ہوگا خصوصاً جبکہ اسلام نے ان کی فکری وسعتوں کو تنگ کر دیا ہے اور ہر قسم کی عقلی بحث ونظر کے مادہ سے انھیں محروم رکھا ہے اور ایک مسلمان بچہ سائنس اور فلسفہ کی تحقیر کے ماحول میں پروان چڑھتا ہے۔ (۱۷)

بیک وقت عربی اور اسلامی عقل پر اس انداز سے حملہ کرنے والوں کا تذکرہ آخر مصنف کس طرح کریں گے؟ مصنف نے دراصل صرف حاشیہ میں ان کا نام درج کرنے پر بس کیا ہے۔ مصنف نے اس کا تذکرہ مغربی مصنفین یا مستشرقین کے الفاظ سے بھی نہیں کیا ہے بلکہ عموماً صیغہ مجہول سے کام لیا ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں ’’اسلام میں عقلی وفکری زندگی کی تاریخ اس مصیبت سے دوچار ہوئی ......کہا جاتا ہے ......یہ گمان کیا گیا...... یہ نتیجہ اخذ کیا گیا۔ (۱۸) اسلامی فلسفہ کو شک وشبہ کا محل بنا دیا گیا......بعض لوگوں نے انکار کیا......(۱۹) وغیرہ۔

یہاں ہم جس امر کو واضح کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ استشراق یا مستشرق کا لفظ اسلامی فلسفہ پر بے سروپا الزام لگانے والوں کی تردید کے سیاق میں استعمال ہی نہیں کیا گیا ہے۔ استشراق اور مستشرق کے الفاظ ایک دوسرے سیاق میں استعمال کیے گئے ہیں‘ یعنی عہد حاضر میں مصنف کو ان تحقیقات کا جس حد تک مطالعہ کرنے موقع ملا جس کا مقصد یہ معلوم کرنا تھا کہ گذشتہ صدی کے نصف آخر سے پہلے مغربی فضلا کی اسلامی ثقافت سے واقفیت نہایت ہی ناقص اور کمزور تھی اور بیشتر لاطینی مصادر سے مستفاد تھی۔ اہل مشرق چونکہ اس وقت مغلوب تھے اس لیے ممکن ہی نہ تھا کہ وہ اپنے عملی اور تہذیبی میناروں کو روشن کرتے اور تہذیبی و فکری وراثت کے لیے ارتقا کا سامان مہیا کرتے۔ (۲۰) مگر گذشتہ صدی کے نصف آخر میں مستشرقین (مصنف نے اس جگہ سب سے پہلے یہ لفظ استعمال کیا ہے) کے رجحانات کے بدلنے سے اسلامی موضوعات کے بعد کے سلسلہ میں ان کے موقف میں بھی تبدیلی آنے

لگی۔ چنانچہ اس راہ کو ہموار کرنے اور اس مقصد کی طرف توجہ مبذول کرانے کے سلسلے میں کوشش بنیادی رہی ہے۔ اس صدی کی پہلی چوتھائی میں استشراق کی تحریک میں بڑی سرگرمیاں پیدا ہوئیں۔ (۲۱) چنانچہ مستشرقین نے صرف طباعت اور اشاعت تک اپنے آپ کو محدود نہ رکھا' بلکہ یہ بھی کوشش کی کہ اسلام میں عقلی وفکری زندگی کے نقوش اور خط و خال سے پردہ ہٹایا جائے' اس کی اجمالاً اور تفصیلاً تاریخ لکھی جائے۔ مستشرقین نے فلسفہ' کلام اور متکلمین اور تصوف اور صوفیاء کے بارے میں لکھا' مختلف آراء و مکاتبِ فکر کی تشریح کی' مختلف شخصیات اور مکاتب فکر کو موضوع بحث بنایا۔ (۲۲) پھر وہ لکھتے ہیں: ''اللہ تعالیٰ نے اگر اسلامی فلسفہ کے لیے مستشرقین کے ایک گروہ کو تیار نہ کر دیا ہوتا جس نے ان کو مطالعہ اور تحقیق کا موضوع بنایا' تو آج ہمارے پاس اس نوع کی کچھ اہم معلومات نہ ہوتیں۔'' (۲۳)

استشراق یہاں اتہامات اور الزمات کے قفس میں بند نہیں ہے۔ اس کے برعکس مستشرقین کی خدمات اور کوششوں کو جس انداز سے سراہا گیا ہے وہ یقیناً معروضیت پسندی اور کسی کے احسان کے اعتراف کے حدود کو تجاوز کر چکا ہے۔ سوال یہ ہے کہ پھر ایک تیار منہج تجویز کرنے اور اس کی تطبیق کی کوشش کے لیے کون سا داعیہ رہ جاتا ہے؟

اس کا جوب بھی ملتا ہے' اور وہ یہ ہے کہ اس نئے منہج کی تجویز اور اس کی عملی تطبیق کی کوشش یہ دکھانے کے لیے ہے کہ مستشرقین کی تمام تر کوششوں کے باوجود اسلامی فلسفہ کی تاریخ یا شخصیات اور نظریات کا خاطر خواہ مطالعہ نہیں ہوسکا۔ فکر انسانی کی تاریخ میں وہ اب تک ایک گمشدہ کڑی کی حیثیت رکھتا ہے۔ (۲۴) دوسری طرف یہ بتانا مقصود ہے کہ اگرچہ مستشرقین کی کوششوں کی اپنی جگہ اہمیت ہے مگر فی الجملہ چونکہ اس پر ایک عرصہ گزر گیا ہے اس لیے اب اس میں اصلاح اور تجدید کی ضرورت پیدا ہوگئی ہے۔ (۲۵)

لیکن سوال یہ ہے کہ یہ عمل کس طرح انجام پائے گا؟؟ کیا ہم مستشرقین ہی کے طریقے پر چلیں گے یا خود سے اپنی کوئی الگ راہ بنائیں گے؟ مدکور نے صاف اور صریح جواب یہ دیا ہے: ''اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ ہمارا کارواں رواں دواں رہے' فکر انسانی کی تاریخ

کی اس گمشدہ کڑی کو پورے طور پر تلاش کر کے نکالا جائے اور اسے اپنے طبعی مقام پر رکھنے کے لیے کوشش کی جائے۔ مستشرقین اگر تاہنوز اس بارگراں کو اپنے کاندھوں پر اٹھائے ہوئے ہیں تو بہر حال ہماری ذمہ داری ہے کہ اگر ان سے آگے نہ بڑھ پائیں تو کم سے کم ان کے پہلو بہ پہلو تو ضرور کھڑے ہوں۔'' (۲۶)

اس طرح یہاں مستشرقین کی ہموار کردہ راہ سے نکلنے اور ان سے آگے بڑھنے کے حوصلہ سے متعلق باتیں نہیں ہو رہی ہیں، بلکہ مدّعا یہ ہے کہ اولاً اور آخراً کارروائی کو جاری رکھا جائے، خواہ مخطوطات کی تحقیق اور اشاعت کا میدان ہو یا اسلامی فلسفہ کی تاریخ اور شخصیات کا موضوع لیکن اس فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہ ہمارے لیے اگر مخطوطات کی تحقیق اور اشاعت کے میدان میں عملی ژرف نگاہی کے سلسلہ میں ان کی تقلید کرنا ضروری ہے تو ثانی الذکر موضوع میں یقیناً تاریخ اور تقابلی منہج پر مدار رکھنا ضروری ہوگا۔ مصنف کے بقول ''تاریخی منہج جو ہمیں ابتدائی اصول کی طرف لے جاتا ہے اور اس کے ذریعے ماضی کو تازہ اور اس کے بوسیدہ اجزا کی تشکیل کی جا سکتی ہے اور اس کی ایسی تصویر پیش کی جا سکتی ہے جو ممکن حد تک حقیقت کے مطابق ہو اور تقابلی منہج جس سے مختلف شخصیات اور آراء کے درمیان موازنہ کیا جا سکتا ہے اور ان کے درمیان اگر کسی قسم کا علاقہ یا مشابہت ہو تو اس کی نقاب کشائی کی جا سکتی ہے''۔ (۲۷)

اس سے مقصود وہی ہے جس کی طرف اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے، یعنی فلسفہ اسلامی کی ایسی تشکیل جدید جس سے فکر انسانی کی تاریخ کی وہ گمشدہ کڑی معلوم ہو جائے، یعنی عہد ہائے وسطی کی کڑی اور اس سلسلہ میں طریق کار یہ ہو کہ اسلامی فلسفہ کے مقام کو واضح کیا جائے اور اس کو فکر انسانی کی تاریخ میں طبعی مقام دیا جائے۔ (۲۸)

اس وقت مصنف کے بقول مشرق میں اسلامی فلسفہ مغرب میں لاطینی فلسفہ کے بالمقابل کھڑا ہو سکتا ہے، یہ دونوں فلسفے یہودیوں کی فلسفیانہ بحث ونظر کے بشمول عہد ہائے وسطی کی عقلی بحث کو تشکیل دیں گے۔ دوسری طرف یہ بھی ضروری ہے کہ ہم اسلامی فلسفہ کو قدیم، وسطی، اور جدید فلسفوں سے بھی مربوط کر لیں تا کہ وہ اپنے اصل اور شایان شان مقام پر جلوہ گر

ہو سکے اور فکر انسانی کی تاریخ کے مراحل پورے ہو سکیں۔

"الفلسفہ الاسلامیۃ منہج وتحقیق" کے مصنف کی نیک نیتی پر ہم مطلق شبہ نہیں کرتے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس جگہ محض نیک نیتی کافی ہے؟ کیا ان تمام نظریات اور تصورات کا تنقیدی مطالعہ کرنا ضروری نہیں ہے جس کی وجہ سے فلسفہ جدید کی تاریخ نے اسلامی فلسفہ کو مقام استحقاق سے محروم رکھا ہے؟ ان تصورات میں سے اہم ترین تصور "فکر انسانی" کا تصور ہے، کیونکہ مغربی فکر کی رو سے اس کا جو نیا مفہوم پایا جاتا ہے اس میں یورپ کی مرکزیت کی روح جاری وساری ہے۔ وجہ یہ ہے کہ دراصل اس سے مراد یورپی فکر ہے جس کو پوری انسانیت کے لیے فکر کا مقام دیا جا رہا ہے، لہٰذا فکرِ انسانی کی تاریخ میں اسلامی فلسفہ کو استحقاقی مقام دینے کا مطلب اس کے علاوہ کیا ہو سکتا ہے کہ اس کی حیثیت پوری فکری تاریخ کی ترمیم وتکمیل ہے، اس سے بڑھ کر اسے کوئی مقام حاصل نہیں؟

ڈاکٹر ابراہیم مدکور کے ذہن میں جو پروگرام ہے اس کا یہی منطقی اور عملی نتیجہ ہو سکتا ہے۔ مصنف کا پروگرام خود ان کے الفاظ میں یہ ہے: "قرون وسطیٰ کی نظری بحث کے ڈھانچا کی تشکیل ہو سکے"، جس کا مطلب یہ ہے کہ مغربی فکر کی تاریخ میں تسلسل اور استمراریت کے خط کو تقویت کے لیے اسے آلہ کار بنایا جائے، وہ بھی اس خط کی کمزور ترین کڑی یعنی عہد وسطیٰ کی کڑی کی تقویت، حالانکہ عربی اسلامی فلسفہ کی تاریخیت، اصالت اور خصوصیت بلکہ مغرب میں اس لاطینی فلسفہ پر اس کی برتری جو اسلامی فلسفہ کے مقابلہ میں کچھ حیثیت نہیں رکھتا کسی کی بھی نظر سے مخفی نہیں ہے۔ (۲۹)

اس طرح ڈاکٹر مدکور کے پروگرام سے بھی وہی الٹا نتیجہ برآمد ہوتا ہے جو شیخ مصطفیٰ عبدالرزاق کے پروگرام سے برآمد ہوا تھا۔ ہمارے خیال میں اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں محترم ہستیاں استشراقی نقطۂ نظر کی بالادستی سے آزاد نہ ہو سکی تھیں، بلکہ شاید استشراقی نقطۂ نظر کے مزاج اور ترکیبی عناصر سے اچھی طرح واقف نہ تھیں۔ ان دونوں کا نقطۂ آغاز استشراقی نقطۂ نظر اور منہج کا تنقیدی مطالعہ نہیں بلکہ ردعمل تھا، یعنی بعض الزامات کی تردید، قومی اور وطنی

ناحیہ سے اگرچہ یہ یقیناً ضروری تھا مگر علمی سطح پر کافی نہ تھا۔

تنقید اور تردید کی جو مثالیں ہم نے مصطفیٰ عبدالرزاق اور ڈاکٹر ابراہیم مدکور کے حوالے سے دی ہیں ان کو بیان کرنے سے ہمیں براہ راست ایسے الزامات اور دعووں کی تردید کرنے کی مزید ضرورت باقی نہ رہی جواب تاریخ کے زیر زمین مدفون ہو چکے ہیں۔ اس سے ہمارے سامنے صرف اصالت کی تحقیق کے سلسلہ میں کارفرما داعیہ بھی واضح ہو کر نہیں آتا جو ان کی تردید و تنقید کا باعث تھا' بلکہ ان حضرات کے استشراق اور مستشرقین کے سلسلہ میں موقف کی بھی وضاحت ہو جاتی ہے۔

معاصر اساتذہ اور فضلائے فلسفہ اب ان بعض مغربی محققین کے درمیان جنھوں نے صراحت کے ساتھ عربی فکر پر الزمات عائد کیے اور جنھیں اسلامی فلسفہ کے نام سے یونانی فلسفہ کے علاوہ کچھ نظر نہیں آتا اور ایسے مستشرقین کے درمیان فرق کرتے ہیں جنھوں نے عربی وراثت کی خدمات انجام دی ہیں۔ انھوں نے لاتعداد مخطوطات کو تحقیق کے بعد شائع کیا اور الگ سے مطالعہ کے لیے ایک نیا میدان فراہم کیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جدید عربی مکتب فکر کے اساتذہ اور فضلائے فلسفہ پورے طور پر استشراقی نقطۂ نظر کی روح اور اس کے نظریاتی اور منہجی مضمرات سے صحیح واقفیت نہیں رکھتے تھے۔ اس کے برعکس جو آئیڈیل ان کے پیش نظر تھا اور جو منہج وہ پیش کرنا چاہتے تھے وہ بعینہٖ استشراقی آئیڈیل تھا جس میں انھیں تاریخی نقطہ نظر اور علمی منہج کے علاوہ کچھ نظر نہیں آتا تھا۔ دوسرے الفاظ میں انھوں نے اندرون سے استشراقی نقطۂ نظر کے ساتھ مصالحت کر لی تھی' اور انھیں اس نقطۂ نظر کے درمیان اور اس کے داخلی ترکیبی عناصر کی کچھ پروا نہ رہی۔

یہاں ہماری مراد اس ربط سے نہیں ہے جو استشراق اور سامراجیت کے نقطۂ نظر کے درمیان کبھی بالصراحت اور کبھی پوشیدہ طور پر پایا جاتا ہے۔ ہماری مراد تاریخ کے زیر زمین مدفون وہ ناکامیاں بھی نہیں ہیں جو کسی نہ کسی شکل میں ان الزمات کی بنیاد تھیں جنھیں بعض مغربی محققین اسلام اور عربی فکر پر عائد کرتے تھے جن کی اصل بنیاد عہد ہائے وسطی میں اسلام

اور مسیحیت کی تاریخی کشمکش ہے۔ ہماری مراد صرف تاریخی اور منہجی معروضی شرائط ہیں جو گذشتہ صدی کے دوران اور اس صدی کے آغاز میں فلسفہ کی تاریخ کے سلسلہ میں مغربی فضلا کے زاویہ نگاہ کے لیے رہنمائی کرتی تھیں۔ یہی وہ زمانہ تھا جب استشراق کی تحریک بے حد سرگرم تھی۔

فلسفہ اسلام اور استشراق: ایمائل بریہیر کا انداز: مرکزیت یورپ کا نظریہ

اسلامی فلسفہ کی استشراقی تاریخ سے تین مثالیں پیش کرنے کے بعد ان کی تحلیل و تجزیہ کرنے سے قبل ان شرائط پر سرسری انداز سے روشنی ڈالنا اہمیت کا حامل ہوگا۔ استشراقی تاریخ کی مثالیں استشراقی ادبیات کے میدان میں رائج رہنما مناہج میں سے کسی معین منہج کی عکاسی کرتی ہیں۔

محدود ضخامت کے اس مقالہ میں اصل موضوع سے دور نہ جاتے ہوئے ہم صرف ایک کتاب کا جائزہ لیں گے جسے بنیادی اور رہنما مرجع ہونے کی حیثیت حاصل ہے اور جس سے بظاہر "تمہید" اور "منہج و تطبیق" کے مصنفین نے اپنے کام میں مدد لی ہے۔ یہ ایمائل بریہیر کی کتاب "تاریخ فلسفہ" ہے۔ ایمائل بریہیر اس صدی کی تیسری اور چوتھی دہائیوں میں پیرس کی سوربون یونیورسٹی میں فلسفہ کا مشہور پروفیسر رہ چکا ہے۔

پروفیسر ایمائل بریہیر نے سات جلدوں کی اپنی کتاب کے مقدمے میں ان عمومی فکری احوال کا تجزیہ کیا ہے جن سے تاریخ فلسفہ کی نوعیت کا مطالعہ سامنے آیا اور جس سے یورپ انیسویں صدی میں واقف ہوا۔ بریہیر نے ان منہجی اور فکری مسائل کو جو یورپ میں تیسری اور چوتھی صدیوں میں فلسفہ کی سطح پر اٹھائے گئے، مندرجہ ذیل تین بنیادی نکات میں پیش کیا ہے:

۱۔ نقطہ آغاز اور حدود کا تعین، یعنی نوع انسانی کی تاریخ میں فلسفیانہ تفکیر کی ابتدا اور اس کے حدود کی بحث۔ بریہیر کے الفاظ یہ ہیں: ''کیا فلسفہ کی ابتدا چھٹی صدی قبل مسیح میں یونانی شہروں میں ہوئی ہے؟ جیسا کہ ارسطو کے زمانہ میں تسلیم کیا جاتا ہے، یا اس کی جڑیں اس سے بھی زیادہ پرانی ہیں خواہ یونان میں ہو یا مشرقی ممالک میں؟ کیا

مؤرخِ فلسفہ کے لیے یہ ضروری ہے......کیا اس کے لیے ممکن بھی ہے کہ یونان یا ان مغربی ممالک میں فلسفہ کے ارتقا کا جائزہ لیتے ہوئے ٹھہر جائے جن کی تہذیبی تشکیل یونانی اور لاطینی بنیادوں پر ہوئی ہے' اور آئندہ سفر جاری نہ رکھے؟ کیا تہذیب وتمدن کی جڑیں یونان میں پیوست ہیں؟ یا مؤرخ فلسفہ کی ذمہ داری یہ بھی ہے کہ وسیع النظری کا ثبوت دیتے ہوئے مشرقی تہذیبوں میں بھی ان کی تلاش جاری رکھے؟''۔

۲۔ فلسفہ کس حد تک دیگر مذہبی علوم سے آزاد ہے؟ بریہیر کے الفاظ میں: ''کس حد تک اور کس کمیت میں فلسفیانہ فکر میں آزادانہ ذاتی ارتقا موجود ہوتا ہے جو اسے ایک ایسی تاریخ کا موضوع بنا سکے جو دیگر فکری علوم کی تاریخ سے الگ تھلگ اور ممتاز ہو' کیا وہ مختلف علوم وفنون' مذاہب اور سیاسی زندگی سے ایسی شکل میں پورے طور پر مربوط نہیں ہیں جس کی بنا پر فلسفیانہ نظریات کو مستقل بحث کا موضوع بنانا دشوار ہو؟'۔

۳۔ فلسفہ میں ارتقا کا مسئلہ: کیا فلسفہ میں کسی قسم کے ارتقا اور فروغ کے حوالے سے گفتگو کی جاسکتی ہے؟ یا ابتدا ہی سے فکر انسانی میں پیش آنے والے تمام مسائل کے ممکنہ حل موجود تھے اور نتیجتاً اس کا عمل تکرار کے علاوہ کچھ نہیں ہے؟ اور کیا جتنے بھی فلسفیانہ مکاتب فکر ہیں وہ ایک دوسرے سے متفق اور مستعار ہیں اور ایک ہی نظام کی متعدد بہتر تعبیریں پیش کرتے ہیں؟'' (۳۰)

گذشتہ صدی کے دوران اور اس صدی کے اوائل میں جو یورپی مفکرین اس انداز پر غور کر رہے تھے جس کے مطابق فلسفہ کی تاریخ لکھی جانی چاہیے اور جو اس کے متعلق سوالات اٹھا رہے تھے ان کا علمی یا منہجی پہلو اس وقت ہمارے لیے زیادہ اہم نہیں ہے' بلکہ بنیادی طور پر وہ پس منظر اور عمومی دائرہ عمل ہمارے لیے اہمیت کا حامل ہے جو بنیادی داعیہ اور دائرہ تفکیر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس سے ہماری مراد مغربی فضلا کی یہ خواہش ہے کہ ایسی شکل میں پوری فلسفیانہ فکر کے لیے از سر نو بنیاد فراہم کی جائے جس سے ایک طرف تو وحدت اور استمراریت کا نظریہ خوشنما لگ سکے اور دوسری طرف فلسفہ کی عمومی تاریخ بھی لکھی جائے۔ پروفیسر بریہیر

نے اپنی کتاب میں یہی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

مصنف نے اگرچہ کتاب کے مقدمہ میں اعتراف کیا ہے کہ مشرق قریب یعنی مصر اور مابین النہرین کے ممالک کو مذہبی، علمی بلکہ فلسفیانہ فکر کے میدان میں سبقت حاصل ہے، مگر اس نے کتاب کے پہلے باب میں ماقبل سقراط کے یونانی فلاسفہ کو موضوع بحث بنایا ہے۔ کیونکہ فلسفہ بقول اس کے چھٹی صدی قبل مسیح میں ایونی یونانی شہروں اور ان ساحلی علاقوں میں پیدا ہوا جو اس وقت تجارتی نقطہ نظر سے خوشحال مراکز کی حیثیت رکھتے تھے۔ (۳۱)

لہٰذا اس تصور کے مطابق ان ہی یونانی شہروں سے فلسفہ کی نہر پھوٹی جہاں سے اسے پہلے ایتھنز پھر روم تک پہنچنے کا راستہ ملا، پھر قرون وسطیٰ میں یورپ میں اور عصر حاضر تک جدید یورپ میں اس کا پھیلاؤ ہوسکا۔ اس طویل تاریخی سفر میں پروفیسر بریہیر جس بات کو ثابت کرنے کے بیحد خواہشمند نظر آتے ہیں وہ یہ ہے کہ یورپ کی فلسفیانہ فکر کی تاریخ کے سفر میں اسی وحدت اور استمراریت کے نظریہ کو واضح کیا جائے اور ان لوگوں کی کوششوں کو اعلیٰ مقام دیا جائے جو اٹھارھویں صدی مسیحی میں بریہیر سے پہلے گزرے تھے۔ بریہیر کے الفاظ میں:

''اس طرح اٹھارھویں صدی کے مفکرین نے فلسفہ کی تاریخ میں وحدت اور استمراریت کے نظریہ کو داخل کرنے کی کوشش کی ہے، انیسویں صدی کا نصف اول ان کوششوں پر قائم ہوا جن کا مقصد اس عمارت کو تعمیر کرنا تھا، اور جس پر اس سے قبل ابتدائی خطوط سے زیادہ کام نہیں ہوا تھا۔'' (۳۲) دوسرے الفاظ میں یورپ میں فلسفہ کی عمارت کی تعمیر کے بارے میں ایک ہم آہنگ اور مبنی بر وحدت نظریہ پیش کرنا بریہیر کا مطمحِ نظر تھا۔

دوسری طرف جس تاریخ فلسفہ میں وحدت اور استمراریت کے نظریہ کو شامل کیا گیا وہ فلسفہ کی عمومی تاریخ ہے، اس کے علاوہ جو تاریخیں ہیں ان کی حیثیت محض حواشی کی ہے۔ لہٰذا اگر اس سلسلہ میں کچھ اعتراف بھی کیا جائے یا کیا گیا تو اس کی حیثیت اس عمومی تاریخ کی تشکیل میں کسی اہم حصہ کی نہیں بلکہ ایک تالاب جیسی ہے جس کی مثال سرزمین یونان سے نکلنے والے فلسفہ کے بحر ناپیدا کنار کے مقابلہ میں بحرمیت سے دے سکتے ہیں۔ اسی وجہ سے اس

مختصر سے بحرِ میت کو بریہیر کی سات جلدوں کی ضخیم کتاب میں سے کسی ایک جلد میں جگہ مل سکی ہے جس میں بریہیر نے خصوصیت کے ساتھ یونانی فلسفہ کے اس ابدی سمندر کو جگہ دی ہے' اس نے اگر مشرقی فلسفہ پر کوئی احسان کیا ہے تو بس یہ کہ اخیر میں ضمیمے شامل کر دیے ہیں۔ ان میں ایک پال ماسون اورسیل کے قلم سے ''مشرق میں فلسفہ ہے'' (۳۳) اور دوسرا بازیل طاطلیس کے قلم سے ''بازنطینی فلسفہ''۔ (۳۴) اب جہاں تک اسلام میں فلسفہ کا تعلق ہے تو اس کو بریہیر کے خاکہ کتاب میں کوئی جگہ نہیں مل سکی' بلکہ الگ سے کوئی ضمیمہ بھی دیا نہیں گیا۔ صرف کچھ اشارے اس سیاق وسباق میں کر دیے گئے کہ یونانی فلسفہ یورپ میں کس طرح منتقل ہوا۔ بریہیر کی کتاب میں اگر ابن رشد کے یورپی مکتب فکر یا لاطینی رشدیت (Latin Averroism) کا حوالہ ملتا بھی ہے تو وہ بھی کسی اہمیت سے عاری ہے۔ لہٰذا سارا معاملہ دراصل ایسی تاریخ فلسفہ کی تدوین ہے جس کی عمارت محدود ترین صورت میں یورپ کی مرکزیت پر قائم ہے۔ یا یونانی دور سے لے کر عصر حاضر تک یورپ میں فلسفہ کی تاریخ جس کے بارے میں یہ پروپیگنڈہ کیا جا رہا ہے کہ وہ فلسفہ کی عمومی تاریخ ہے' جس میں صرف اسلامی فلسفہ سے تجاہل عارفانہ یا تغافل مجرمانہ برتا گیا' چار صدیوں کو محیط عربی اسلامی ثقافت میں نمایاں ترین مقام کے حامل فلسفہ کو نظر انداز کر دیا گیا جس کے کردار کو پوری نوع انسانی کی تمدنی تاریخ میں بھلایا نہیں جا سکتا' بلکہ اس فلسفہ سے بھی صرف نظر کیا گیا جو ان جغرافیائی خطوں میں اسلام کی آمد سے قبل ارتقا کی منزلیں طے کر رہا تھا جو بعد میں عرب اسلامی ممالک کے روپ میں ابھرے' جیسے مصر' شام' عراق (یعنی اسکندریہ کا مکتب فکر اور سریانی مکتب فکر' وغیرہ)۔

اس غیر محدود مرکزیت یورپ کے نظریہ کے زیر اثر ہی فلسفہ یورپ کی تاریخ کی تشکیلِ جدید کا کام مکمل ہوا جس کو ہمارے سامنے اس رنگ وآہنگ کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے کہ وہ فلسفہ کی عمومی تاریخ یا فلسفہ کی عالمی تاریخ ہے۔ ہاں یورپ میں مورخین فلسفہ خواہ اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں ہوں یا موجودہ صدی میں فکر ونظر میں ایک ہی فلسفہ کو سینے سے لگائے

ہوئے نہیں تھے' یا ان کا ایک ہی منہج نہیں تھا لیکن ان کے فلسفیانہ نقطہ ہائے نظر اور مناہج ہمیشہ اسی ''مرکزیت یورپ'' کے دائرے کے گرد گھومتے رہے' اور اسی نظریہ کی تقویت کا سامان فراہم کرتے رہے۔

لہٰذا ایسا تاریخی منہج جس کا بنیادی نصب العین عمومی انداز سے عالمی فلسفیانہ فکر کی تاریخ میں ''وحدت اور استمراریت'' کی تعمیر ہو اور جو صراحتاً یا ضمناً فروغ وارتقا کے نظریہ کا شاخسانہ ہو اور جو آخری شکل میں ہیگل کے فلسفہ میں نظر آتا ہے' جس کو یہ کہتے ہوئے بالکل جھجک نہیں ہوتی کہ فلسفہ کی تاریخ مختلف مکاتب فکر کی روشنی میں وضاحت کے ساتھ اس حقیقت کی ترجمانی کرتی ہے کہ دراصل فلسفہ ایک ہی ہے جس میں ارتقا کے درجات مختلف ہیں اور جن خصوصی مبادی پر کوئی خاص فلسفیانہ نظام فکر مرکوز ہوتا ہے' ان کو الگ مستقل حیثیت حاصل نہیں ہے' وہ سب ایک ہی ڈھانچے میں مختلف فروع ہیں' ہر زمانے کے اخیر میں پیدا ہونے اور پہنچنے والا فلسفہ ان ہی فلسفوں کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس سے پہلے گزر چکے ہوتے ہیں' اور اس کا ان ہی مبادی اور مقدمات پر مبنی ہونا ضروری ہے جس پر سابق فلسفے مبنی تھے' (۳۵) اس قسم کا تاریخی منہج گر صراحتاً تاریخ میں سامراجیت کو برتتے اور کسی فکر کو واضح کرنے یا نہ کرنے کے سلسلے میں مختار کل ہو' تو پھر اس کے ردعمل کے طور پر سامنے آنے والے مناہج کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ پنے آپ کو ہر حال میں اس دائرہ سے دور رکھے جس پر اول الذکر منہج اپنی عمارت کھڑی کرتا ہے۔ مرکزیت یورپ کا دائرہ جو بیرون یورپ کی تمام اشیاء کا مرکز ومرجع ہو۔

اس طرح وہ فیلولوجیکل طریقہ کار جو گذشتہ صدی کے نصف آخر میں مخطوطات کی تحقیق و نقید کے سلسلے میں نہایت سرگرم تھا خواہ یونانی ولاطینی نصوص ہوں یا دیگر زبانوں کے مخطوطات ور نصوص' اور جو دراصل ایسے جدید مبادی وتصورات کا نتیجہ تھا جن کی رو سے ہمہ گیر نقطہ نظر (مرکزیت یورپ جیسا رویہ) میں تبدیلی لانا یا اس سے قطعی طور پر علیحدگی اختیار کرنا ضروری تھا' ور اس کی جگہ ایسے فیلولوجیکل اور تجزیاتی نقطۂ نظر کو اپنانا ضروری تھا جو ہر فکر کو اپنے پیش رو کسی مل سے راجع قرار نہ دے ...... یہ منہج درحقیقت اسی روش کا حامل تھا جس کے تحت سبھی

فلسفیانہ نظریات کے اصولوں اور بنیادوں کو مرکزیت یورپ کے دائرہ سے خارج ہو کر تلاش کرنا ہوتا۔ لیکن ہوا یہ کہ فیلولوجیکل تحقیق کا دائرہ بھی ان افکار کی اصل بنیادیں تلاش کرنے میں غیر یورپی نظریہ کا حامل نہ ہوسکا۔ اس طرح یہ بھی ایک یورپی مرکزیت کا شاخسانہ بن گیا' اور یہ کبھی نہیں دیکھا گیا کہ یورپ کا ایک فلسفی اگر کسی فلسفیانہ فکر کا قائل تھا یا ہے' تو اس کے غیر یورپی سرچشمہ کا اعتراف کیا گیا ہو۔

اب جہاں تک انفرادی منہج کا تعلق ہے جس کے فضلا بیک وقت اس شمولیت و ہمہ گیریت کے نظریہ کی تردید کرتے ہیں جو تاریخی منہج کا رہنما اصول ہے اور ساتھ ہی اس تجزیاتی نقطۂ نظر کی بھی نفی کرتا ہے جسے فیلولوجیکل طریقہ کار والے اپناتے ہیں' اور جن کے نقطہ نظر کے مطابق ہر فلسفی کو اس طور پر موضوع بحث بنایا جانا چاہیے کہ جیسے وہ تخلیقی صلاحیتوں سے مالا مال ہے' جس کی اپنی الگ پہچان ہے' جو کسی خاص سماجی ماحول اور تاریخی سیاق کی تعبیر نہیں کرتا' (۳۶) تو ان فضلا کا دائرہ تفکیر ان ہی فلاسفہ تک محدود تھا جو یورپ کی تاریخ فلسفہ کے ذیل میں آتے ہیں' مثلاً افلاطون' دیکارت' پاسکال' کانٹ اور دیگر نمائندہ ترین یورپی فلاسفہ۔

یہ تین طرح کے مناہج جن کے مطابق گذشتہ صدی کے دوران اور موجودہ صدی کی ابتدائی دہائیوں میں یورپ کے مورخین فلاسفہ کو تقسیم کیا جاسکتا ہے' بعینہ انھیں کے مطابق مستشرقین کو تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ کچھ مستشرقین نظریہ ہمہ گیریت کے قائل ہیں جس پر تاریخی منہج کا دارومدار ہوتا ہے۔ کچھ لوگ تجزیاتی نظریہ کے حامی ہیں جس کو اختیار کرنے میں فیلولوجیکل منہج بے انتہا سرگرم ہے۔ ان میں سے کچھ لوگ ذاتی یا انفرادی نظریہ کے قائل ہیں جو خاص فلسفی اور اس کے فلسفیانہ تجزیہ کو اہمیت دیتے ہوئے اس کے ساتھ ہمدردانہ سلوک کرتے ہیں۔ اس طرح تاریخی منہج کے قائل مستشرقین اسلامی فلسفہ کے سلسلہ میں ہمہ گیریت کے رویہ کو اپناتے ہیں جس کے مطابق اسلامی فلسفہ ایک مستقل ثقافتی ڈھانچے (عرب اسلامی ثقافت) کا حصہ نہیں' بلکہ یونانی فلسفہ کی تحریف شدہ امتداد ہے۔ فیلولوجیکل منہج کا عاشق مستشرق اگرچہ یورپی دائرہ کے اندر اپنے رفیق کے ہمہ گیری نقطۂ نظر سے اختلاف رکھتا ہے

لیکن یورپی دائرہ کے باہراس سے متفق ہوجاتا ہے' کیونکہ جب وہ اسلامی فلسفہ کواپنے تجزیاتی نقطہ نظرسے موضوع بحث بناتا ہے تواس کی کوشش یہ نہیں ہوتی کہ اس کے اَجزا کو ایسے اصولوں کی طرف راجع کیاجائے جواس کے مخصوص ڈھانچے کے اندرون میں واقع ہوں یاکم سے کم اس کے خاص اشاروں کے ذیل میں آتے ہوں' بلکہ اس کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ ان اجزا کاتعلق بنیادی طور پر یونانی یایورپی اصل سے جوڑدیا جائے۔ اس طرح یہ حضرت بھی دراصل اسی ''ابدی سمندر'' کی خدمت میں بالواسطہ حصہ لے رہاہوتا ہے۔ اس کاخصوصی کردار یہ ہوتا ہے کہ اس سمندر کی وسعت اورگہرائی میں مزید اضافہ کیاجائے جوسرزمین یونان سے نکل کرجدید یورپ تک پہنچا۔ ذاتی یا اِنفرادی منہج کاعلمبردار ارتقا کے نظریہ کے خلاف اعلان جنگ کرتے ہوئے اشخاص اوران کے فلسفیانہ تجربات اور تجزیوں کوبنیادی اہمیت دے کرہمدردی کااظہار کرتا ہے'اگرچہ وہ اشخاص یورپی ثقافت کے باہر ہوں' جیسے مثال کے طور پر حلاج جس کے بارے میں لوئی ماسینوں (Louis Massignon) کی کوشش رہی ہے کہ اس کے صوفیانہ تجربہ کے اندرون میں اتراجائے' مگر بہرحال وہ اس دائرہ کے اندرمحصوررہ کرکام کرتا ہے جس سے باہر نکلنے کی نہ اسے خواہش ہوتی ہے اورنہ صلاحیت۔ اس مغربی دائرہ کی موجودشکل کے خلاف جب وہ اعلان جنگ کرتا ہے تووہ اس کے ماضی کاعلمبردار ہوتا ہے اور اسی شخصیت یا اسلامی ثقافت کی دیگرشخصیات کے فلسفیانہ تجزیہ کے ذریعے اس ماضی کا رومانی لطف اٹھاتا ہے جس میں اس کواس روحانیت کابدل مل جاتا ہے جس کومعاصرمغربی ثقافت کھوچکی ہے۔ کبھی اس سے آگے بھی بڑھ جاتا ہے اورمغرب میں روحانیت کی واپسی کامطالبہ کربیٹھتا ہے جس کی ثروت سے مشرق مالامال ہے۔

ذیل میں اب ہم ان تینوں مناہج میں سے ہرایک کی مثال درج کریں گے:

دی بوئر:

۱۔ جرمن مستشرق (T.J.De Boer) کی ''تاریخ فلسفہ اسلام'' (۳۷) کسی مستشرق کے قلم سے وہ پہلی کتاب ہے جس میں خصوصیت کے ساتھ اسلامی فلسفہ کی تاریخ کوموضوع

بنایا گیا ہے۔ مصنف نے کتاب کے مقدمہ میں اس طرف اشارہ بھی کر دیا ہے۔ اس کے الفاظ ہیں: ''اسلامی فلسفہ کی تاریخ کو موضوع بنانے کی یہ پہلی کوشش ہے۔ اس سے قبل پروفیسر مونک (S.Munk) نے اس موضوع پر ایک مختصر مگر عمدہ کتاب تصنیف کی تھی۔ لہٰذا میری اس کتاب کو گذشتہ تالیفات کی تکمیل کے بجائے ایک نیا آغاز قرار دیا جاسکتا ہے۔ مونک کی کتاب:

Melanges de philosophies juive et Arabe

۱۸۵۹ء میں پیرس سے شائع ہوئی۔ (۳۸) جس طرح کتاب کے عنوان سے واضح ہے کہ یہ کتاب مختلف تحقیقی مقالات کا مجموعہ ہے جن میں اندلس کے یہودی فلسفیوں اور بعض مسلمان فلاسفہ کی آرا پر بحث کی گئی ہے۔ اس کتاب کی اہمیت اپنی جگہ مسلّم ہونے کے باوجود (کیونکہ یہ اب تک اس موضوع کے بنیادی مراجع میں شمار ہوتی ہے) یہ پورے اسلامی فلسفہ کی تاریخ پیش نہیں کرتی' بلکہ اس کا بھی وہی حال ہے جو اس موضوع پر دی بوئر اور اس سے پہلے کے دیگر مستشرقین کی تحقیقات اور مطالعات کا ہے۔ چونکہ دی بوئر کی یہ کتاب اس صدی کے شروع میں منظرعام پر آئی اور اس سے پہلے اسلامی فلسفہ کے میدان میں عرب فضلا و محققین کی تحریریں سامنے نہیں آئی تھیں' اس لیے موصوف کی کتاب کو جدید انداز پر فلسفہ کی تاریخ لکھنے کے سلسلے میں اوّلین مقام حاصل ہے۔ (۳۹) اسی وجہ سے عرب مصنفین کے حلقہ میں اسے کافی اہمیت حاصل ہوئی اور اسے عربی میں منتقل بھی کیا گیا۔ یہاں اگر ہم دی بوئر کی اس کاوش کا بھی اضافہ کر دیں جو اس نے آغاز اسلام سے ابن خلدون تک کی علمی و فلسفیانہ فکر ونظر کے مراحل اور ادوار کے جائزے کے سلسلے میں انجام دی ہے تو اس کی شہرت اور مقبولیت کا اندازہ ہمیں ہوسکتا ہے جو اس کتاب کو حاصل ہوئی اور جو تا ہنوز اُسے جدید مکتب فکر کے فضلا فلسفہ کے نزدیک حاصل رہی۔ (۴۰)

اب ہمیں اس کتاب پر ایک تنقیدی نظر ڈالنا چاہیے جو آج بھی ''جدید'' تصور کی جاتی ہے۔ سب سے پہلے ہم اس کے عمومی ڈھانچے پر گفتگو کریں گے۔

یہ کتاب کل سات ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں مندرجہ ذیل تین بنیادی نکات کے تحت مصنف نے تاریخ اسلام میں علمی وفلسفیانہ فکر کے بنیادی اجزائے ترکیبی کو موضوع بحث بنایا ہے: (۴۱)

۱۔ واقعات وحوادث کا منظر نامہ' یا آغاز سے لے کر زمانہ خلافت تک عربی اسلامی حکومت کا جائزہ۔

۲۔ حکمت مشرق' یعنی سامی نسلوں میں عقلی فکر ونظر' فارسی (ایرانی) مذہب اور دانشِ ہندی۔

۳۔ علم یونان' سریانی مکاتب فکر' عربی ترجمے' ارسطو کی طرف منسوب کتابیں جو دراصل اس کی نہیں ہیں۔

دوسرا باب فلسفہ اور عربی علوم کے موضوع پر ہے جس میں چار بنیادی فصول ذیلی عناوین کے تحت لغت' فقہ' علم کلام' ادب اور تاریخ پر بحث کی گئی ہے۔

تیسرا باب فیثا غورثی فلسفہ کے زیر عنوان ہے جس میں ریاضی' طبعیات' طب اور اخوان الصفا کے افکار کو موضوع بنایا گیا ہے۔

چوتھے باب میں ارسطو کے نظریات کے حامل مشرق کے ان فلاسفہ کو موضوع بنایا گیا ہے جو نوافلاطونیت سے متاثر رہے ہیں۔ یہ باب پانچ ذیلی عناوین پر مشتمل ہے اور بالترتیب کندی' فارابی' ابن سینا' ابن مسکویہ اور ابن الہیثم کے فلسفہ پر بحث کی گئی ہے۔

پانچواں باب ''مشرق میں فلسفہ کا خاتمہ'' کے زیر عنوان ہے۔ اس میں غزالی اور دوسرے مصنفین پر اظہار خیال کیا گیا ہے۔

چھٹے باب کا موضوع مغرب میں فلسفہ ہے' جس میں چار ذیلی عناوین ہیں۔ پہلے مضمون میں اندلس میں فلسفہ کی آمد کو موضوع بنایا گیا ہے جبکہ بعد کے تین عناوین میں بالترتیب ابن باجہ' ابن طفیل اور ابن رشد پر گفتگو کی گئی ہے۔ آخری ساتویں باب میں مسیحی فلسفہ پر بحث ملتی ہے' اور اسی پر کتاب اختتام کو پہنچتی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ کتاب کا یہ خارجی ڈھانچا قاری پر پہلا جو تاثر چھوڑتا ہے وہ پوری طرح مثبت تاثر ہے' کیونکہ کتاب کا نقطہ آغاز تاریخ اسلام میں علمی و فلسفیانہ تفکیر کے مصادر کا جائزہ ہے جس میں اندرونی اور خارجی مصادر کی تحقیق کی گئی ہے تا کہ اس کے بعد سقوط اندلس تک عرب اسلامی ثقافت کے دائرہ میں ارتقا کے ساتھ ساتھ یورپ میں عربی فلسفہ اور علوم کے منتقل ہونے کا جائزہ لیا جا سکے۔ اس ناحیہ سے قاری یہ محسوس کرتا ہے کہ دی بوئر عمومی فلسفہ کی تاریخ کے منہج پر اسلامی فلسفہ کی خصوصی تاریخ کی عمارت کھڑی کرنا چاہتا ہے' جیسا کہ گذشتہ صدی کے نصف آخر میں یورپ کے مورخین فلسفہ نے اول الذکر کے سلسلہ میں کیا تھا۔ دی بوئر کے انداز سے امید ابھرتی ہے کہ وہ اسی تاریخی منہج کو اگر مکمل صورت میں نہیں تو ممکن حد تک ضرور تطبیق دے گا۔

لیکن افسوس کہ جیسے جیسے قاری کتاب کے مطالعہ میں آگے بڑھتا ہے وہ صرف شک و شبہ کے گھیرے میں نہیں' بلکہ بسا اوقات برعکس تاثر کی زد میں آجاتا ہے۔ کتاب کا داخلی ڈھانچا اور مضامین پوری طرح استشراقی نقطۂ نظر کی اصل روح اور اس کے خصوصی ترکیبی عناصر کے حامل ہیں۔ اس سے بڑھ کر کبھی تو ہمارا تصادم ان ہی الزامات سے بھی ہو جاتا ہے جو مصطفیٰ عبدالرزاق کے بقول بعض مغربی محققین عربی عقل اور اسلامی فلسفہ پر عائد کرتے ہیں جیسے رینان اور گاوتیہ۔

ہمیں اب ان الزامات اور اتہامات کا اختصار کے ساتھ تذکرہ کرنا چاہیے جن کو دی بوئر نے خود قلم بند کیا ہے' تا کہ ہمارے سامنے اس پر مرتب ہونے والے وہ نتائج واضح ہو جائیں جن سے خود دی بوئر کی سوچ کی حقیقت اور نقطۂ نظر کی نوعیت آشکار ہو جاتی ہے۔

دی بوئر نے کتاب کے جس باب کو اسلام میں فلسفیانہ تفکیر کے مصادر پر بحث کرتے ہوئے خاص کیا ہے اس کا آغاز ان الفاظ سے ہوتا ہے: ''یونانی فلسفہ سے قبل سامی عقل نے حکیمانہ اقوال اور امثال کو مستثنیٰ کرتے ہوئے کسی قسم کا برگ و بار فلسفہ میں پیدا نہیں کیا۔ اس سامی فکر کی بنیاد فطرت کے معاملات میں متفرق قسم کے بے ربط خیالات پر تھی جن میں ربط اور

ہم آہنگی مفقود تھی، اور خصوصیت کے ساتھ انسانی زندگی اور اس کے انجام پر قائم تھی۔ سامی عقل کے سامنے اگر اس قسم کا کوئی مسئلہ پیش ہوتا جس کے ادراک و معرفت سے وہ قاصر ہوتی تو بہ آسانی اسے ارادۂ خداوندی کی طرف منسوب کر دیتی جسے کوئی چیز عاجز نہیں کر سکتی، اور جس کے حدود اور اسرار کا ہمیں اندازہ نہیں ہو سکتا (ص ۱۳)۔ اس عبارت کا صریح مطلب یہ ہے کہ کسی قسم کی پس و پیش اور اخفا کے بغیر دی بوئر نے تمام مضمرات کے ساتھ رینان ہی کے نقطہ نظر کو قبول کر لیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اسلامی عربی فلسفہ کے بارے میں اس کا یہ پیشگی فیصلہ ہے جو مطالعہ و تحقیق سے پہلے ہی لگا دیا گیا ہے۔ کیونکہ نقطہ نظر یہ ہے کہ سامی نسل سے جو چیز بھی منسوب ہو وہ آمد اور اصل تخلیق نہیں ہو سکتی ہے۔ اس میں نئے عناصر نہیں پائے جا سکتے۔ وجہ یہ ہے کہ فکر و فلسفہ کے میدان میں اصالت اور جدّت آریائی نسل کی اجارہ داری ہے۔

بحث و تحقیق سے پہلے اس قسم کا پیشگی فیصلہ جس کا بیان مذکورہ بالا عبارت میں ہوا ہے مزید وضاحت کے ساتھ اس وقت سننے کو ملتا ہے جب مصنف براہ راست اسلام میں فلسفہ کے موضوع پر بحث کرتا ہے۔ یہاں ہمیں یہ عبارت ملتی ہے: ''دائمی طور پر اسلامی فلسفہ اخذ و انتخاب کا فلسفہ رہا ہے جس کا دارومدار یونانی کتابوں کو سمجھنے اور ان کی خوشہ چینی سے زیادہ قریب ہے، جس میں جدّت اور اپج مفقود ہے۔ گذشتہ فلسفوں کے مقابلے میں اسے کوئی مابہ الامتیاز حیثیت بھی حاصل نہیں ہے۔ اس میں نہ تو نئے مسائل چھیڑے گئے ہیں اور نہ ہی قدیم مسائل پر غور و فکر کے آزادانہ اور نئے طریقے اپنائے گئے۔ اسی وجہ سے ہمیں اسلامی فکر کی دنیا میں نئے اقدامات نظر نہیں آتے جو تاریخ کے صفحات میں درج ہونے کے مستحق ہوں۔

سوال یہ ہے کہ اگر حقیقت وہی ہے جو دی بوئر بتا رہا ہے تو پھر یہ سارا اہتمام کیوں ہے؟ ایک مستشرق جس طرح اس سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے جدوجہد کرتا ہے، پھر اسے اپنی ثقافت کے اندر اپنی زبان میں قید تحریر میں لانے کی زحمت کرتا ہے، اس کی معنویت اور افادیت کیا رہ جاتی ہے؟ صراحت کے ساتھ دی بوئر اس کا جواب یوں دیتا ہے: ''اس کے باوجود اسلامی فلسفہ تاریخی لحاظ سے اِس سے کہیں زیادہ اہم ہے کہ اسے عہد ہائے

وسطیٰ میں قدیم فلسفہ کے درمیان وساطت کا درجہ دیا جائے۔ جس طرح یونانی افکار گوناگوں عناصر کی حامل مشرقی ثقافت میں داخل ہوئے اور اس میں گھل مل گئے، وہ تاریخی لحاظ سے اس قابل ہے کہ بطور خاص محققین کی دل چسپی کا موضوع بنے، خصوصاً جب ہم یونانی فلسفہ کو تھوڑی دیر کے لیے ذہن سے نکال دیں اور اسلامی فلسفہ کا اس سے موازنہ نہ کرنے میں باریک بینی سے کام نہ لیں''۔ دی بوئر مزید لکھتا ہے: ''اس مطالعہ کی اہمیت اس وقت مزید واضح ہوتی ہے جب ہمیں اسلامی تمدن کا دیگر مختلف تمدنوں سے موازنہ کرنے کا موقع ملتا ہے۔ فلسفہ ایک منفرد آزاد مظہر ہے جو یونان میں پروان چڑھا۔ بلکہ ایک شخص اسے ان عمومی احوال کے اثر سے بھی دور قرار دے سکتا ہے جن میں مختلف انسانی تمدن منصہ شہود پر آئے۔ حالانکہ اس کے ارتقا کی توجیہہ خارجی اسباب سے نہیں کی جاسکتی۔ اسلام کی تاریخ کا بھی الگ معاملہ ہے، کیونکہ وہ ہمارے سامنے یونانی فکر کے برگ و بار سے غذا فراہم کرنے کی اولین کوشش اس قدر گہرائی و گیرائی اور آزادی کے ساتھ دکھاتی ہے جس کی نظیر اولین نصاریٰ کے علومِ عقائد کی نمود اور ارتقا کے زمانہ میں ہی مل پاتی ہے۔ اگر ہم ان حالات کا جائزہ لیں جن کی بدولت اس کوشش کے لیے موقع فراہم ہوا، تو ہم بقرین قیاس ان نتائج تک پہنچ سکتے ہیں جو قرونِ وسطیٰ میں عربوں کے ذریعے نصاریٰ میں یونانی علوم کے منتقل ہونے سے متعلق ہیں۔ لیکن اس قیاس میں ہمیں احتیاط سے کام لینا پڑے گا اور کم سے کم اس سلسلہ میں افراط سے دامن بچانا ضروری ہوگا۔ ان حالات سے ہماری واقفیت سے بسا اوقات ہمیں ان عوامل کے بارے میں تھوڑی بہت واقفیت حاصل ہوتی ہے جن کے زیر اثر فی الجملہ فلسفہ پروان چڑھتا ہے (ص ۵۰۔۵۱)

اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ دی بوئر اور دیگر مستشرقین اگر اسلامی فلسفہ کا مطالعہ کرتے ہیں تو مقصد یہ نہیں ہوتا کہ اس میں اصل غیر ماخوذ عناصر یا فکر انسانی کے کسی دوسرے رنگ کو تلاش کیا جائے۔ قرونِ وسطیٰ میں یونانی فلسفہ اور یورپی فلسفہ کے درمیان وساطت کا تاریخی لحاظ سے پتہ لگانا بھی اُن کا مقصد نہیں ہوتا۔ مستشرقین کا اہم ترین مقصد جو دیگر مقاصد کے

مقابلے میں ان کے قلب وذہن پر حاوی ہوتا ہے یہ ہے کہ اس ''ابدی سمندر'' کی تکمیل کا کام انجام دیا جائے' یعنی یورپ میں فلسفہ کا سمندر۔ اس طرح اسلامی فلسفہ کے ذریعے مغربی محققین اپنے فکری مسائل میں تین بنیادی امور کو انجام دینے میں بھی کامیاب ہوتے ہیں:

۱۔ مشرقی تمدن میں یونانی افکار کے داخل ہونے کا جائزہ' جس کا مطلب یہ ہے کہ یونانی فلسفہ کی تاریخ میں تسلسل اور استمرار دکھایا جائے۔

۲۔ اسلامی تمدن کا یونانی تمدن سے اس طرح موازنہ یہ ثابت کرنے کے لیے کیا جائے کہ اسلامی تمدن کے اندرون سے فلسفہ پیدا نہیں ہوا' بلکہ فلسفہ کو اس کی طرف منتقل کیا گیا۔ نیز اس بات کے لیے ثبوت فراہم کرنا کہ فلسفہ ایک منفرد مظہر ہے جو یونان کے ساتھ خاص ہے' اور اس کے نمو کی توجیہہ یونان سے خارج اسباب سے نہیں کی جاسکتی اسی لیے وہ کسی بھی حال میں اور کسی بھی لحاظ سے قدیم تہذیبوں (جیسے مصری' بابلی وغیرہ) کا ممنون احسان نہیں ہے۔

۳۔ یونانی فکر کے برگ وبار سے غذا فراہم کرنے کی اولین کوشش کا پتہ لگانا' اور بطریق قیاس ایسے نتائج تک پہنچنے کی کوشش کرنا جو عہد ہائے وسطیٰ میں عربوں کے ذریعے مسیحی حلقوں تک یونانی علوم کے منتقل ہونے سے متعلق ہیں' پھر قیاس میں احتیاط سے کام لینے اور افراط سے دامن بچائے رکھنے کی ضرورت پر زور دینا' جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کردار کی تاریخی اہمیت تسلیم کرنے میں بھی احتیاط سے کام لیا جائے' جسے اسلامی فلسفہ نے وساطت کے طور پر انجام دیا تھا۔

اس وضاحت کے بعد کسی قسم کے تبصرے کی ضرورت ہی کیا رہ جاتی ہے؟ صرف اس بات کی یاد دہانی پر ہم اکتفا کریں گے جسے ہم فلسفہ میں استشراقی نقطۂ نظر کی روح کے سلسلے میں کہہ چکے ہیں' کہ یہاں بنیادی طور پر مرکزیت یورپ کا نظریہ کارفرما ہے' اور ہر جگہ اس کی توثیق وتقویت کی کوشش کی جارہی ہے۔ دیگر مستشرقین کی طرح دی بوئر کا مقصد اسلامی فلسفہ کو سمجھنے کی کوشش کرنا نہیں بلکہ یونانی فلسفہ اور یورپی فکر کو عمومی انداز سے سمجھنے کی کوشش کی تکمیل

ہے۔مندرجہ ذیل دومثالیں دوسری جہت سے اس حقیقت کی توثیق کریں گی۔

پائنس:

۳۔ ڈاکٹر ایس پائنس (S.Pines) کی کتاب ''مسلمانوں کا نظریۂ جوہراور یونانی ہندی مکاتب فکر سے اس کا تعلق'' موجودہ صدی کی تیسری دہائی میں منظرعام پر آئی۔(۴۲) مستشرقین کے ذریعے اسلامیات کے موضوع پر فیلولوجیکل اصول تحقیق برتنے کے میدان میں یہ کتاب مثالی نمونہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ایک طرف تو اس میں نصوص پر مطالعہ کی بنیاد رکھی گئی۔محقق کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ دستیاب ہونے والے مختلف مصادر سے نصوص کو یکجا کیا جائے دوسری طرف دستیاب جزئیات پر توجہ مرکوز کی جائے' اور اگر ان میں آپسی ارتباط کا فقدان ہوتو انھیں الگ الگ اجزا میں بانٹ دیا جائے۔ پھر ہر جز کے سلسلے میں تحقیق کی جائے کہ وہ اپنی اصل سے الگ ہے یا اس خاص ثقافت یا اسلام سے قبل دیگر ثقافتوں میں اس کا سراغ موجود ہے۔پھر جب عمومی نتائج اخذ کرنے کا وقت آئے تو پس وپیش سے کام لیا جائے جس کی بنیاد یہ اندیشہ ہو کہ کہیں ایسے نصوص تو موجود نہیں ہیں جن کا پتہ نہ لگایا گیا ہو اور جن کی رُو سے صادر کیے جانے والے فیصلے کی تائید نہ ہوسکے۔اس فیلولوجیکل منہج میں کسی آخری اور قطعی نتیجہ کا اعلان نہیں کیا جاتا' بلکہ اس دروازہ کو ہمیشہ کے لیے کھلا رکھا جاتا ہے۔

بادی النظر میں یہ طریقہ کار صحیح اور محتاط رویہ پر مبنی محسوس ہوتا ہے' کیونکہ اس میں مفرضات اور تخمینات کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔لیکن یہ خصوصیتیں جلد ہی اس پر مرتب ہونے والے مفاسد کے سامنے چھپ جاتی ہیں۔علاوہ ازیں مستشرقین کے فیلولوجیکل منہج کا ایک خاص نشریاتی پس منظر ہوتا ہے۔ہم پہلے ہی اس پر زور دینے کو مناسب سمجھتے ہیں کہ اس منہج میں جس تجزیاتی نقطۂ نظر پر زور دیا جاتا ہے اس کے ذریعے صراحتاً نصوص پر ظلم کیا جاتا ہے' اور اس کے نتیجہ میں صاحب نصوص پر زیادتی ہونا واضح ہے۔وجہ یہ ہے کہ نصوص کے ٹکڑے

ٹکڑے کرنے اور سیاق وسباق سے الگ کر کے دکھانے سے صاحب نصوص کی مراد ہی ختم ہو جاتی ہے۔ محقق جتنے حصے کو چاہتا ہے اپنی مقصد برآری کے لیے الگ کر لیتا ہے' اور باقی کو ردّی کی ٹوکری میں ڈال دیتا ہے۔ اب جہاں تک اس طریقہ کار میں ہر فکر کو اس سے زمانی لحاظ سے پہلے کی فکر سے راجح کرنے کے نظریہ کا تعلق ہے' تو اس کا مطلب یہ دکھانا ہوتا ہے کسی پیش رو فکر سے ہی اس کا صدور ہوا ہے' اس میں اصالت کا فقدان ہے۔ یہ رویہ ایک پیشگی عمومی فیصلہ پر مبنی ہوتا ہے جس کی بنیاد میں کسی فکر کے بارے میں یہ تصور کار فرما ہوتا ہے کہ وہ اپج اور جدّت کی صلاحیت سے محروم ہے' کیونکہ اپج اور جدت صفر سے نہیں ہوتی' لہٰذا ہر ''جدید'' شئے کو قدیم بنیادوں کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے۔ فیلولوجیکل منہج میں اگر تمام نظام ہائے فکر کی خلاقیت اور اپج کے پہلوؤں کو ختم کر دیا جائے اور بحث وتحقیق کے دائرے کو اس کی خاص ثقافت مثلاً یورپی ثقافت کے اندر محصور کر دیا جائے' تو پھر ایسی صورت میں اس کے نزدیک ابداع کی صلاحیت اسی ثقافت کے دائرہ کے اندر اور ان ہی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے جن کے یہ افکار دنیا کے باقی سبھی نظریات کے لیے بنیاد قرار پاتے ہیں۔ لیکن معاملہ چونکہ اس خاص ثقافت کے دائرہ کے خاص افکار اور نظریات سے خارج ہو جاتا ہے' اس لیے نتیجہ یہ بھی نکال لیا جاتا ہے کہ اپج یا ابداع کی صلاحیت سے افکار کے عاری ہونے کا تعلق صرف اشخاص سے ہی نہیں بلکہ اس ثقافت سے بھی ہے جس سے محقق کا تعلق ہے۔ اس طرح فیلولوجیکل منہج میں صادر کیا جانے والا فیصلہ کسی بھی دوسرے منہج کے فیصلے کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہٹ دھرمی اور زیادتی پر مبنی ہوتا ہے۔

ان امور کی روشنی میں ہمیں پائنس کی کتاب کا جائزہ لینا چاہیے جس کا عنوان ہی مضمون اور مقصد کا آئینہ دار ہے' یعنی ''مسلمانوں کا نظریۂ جوہر اور یونانی و ہندی مکاتب فکر سے اس کا تعلق''۔ لہٰذا معاملہ اس بحث سے متعلق نہیں ہے جس میں اسلامی ثقافت کے اندر مسلم علمائے کلام کا نظریۂ جوہر فرد مرکزی مقام رکھتا ہے یعنی ایک ایسے نظریہ کے لحاظ سے جس کے مفاہیم ومضمرات علم کلام سے ماخوذ ہوں' جبکہ اس کا ایک خصوصی کردار بھی ہے۔ بلکہ معاملہ اس بحث

سے متعلق ہے جس کا واحد مقصد ان تمام نظریات کے لیے یونانی یا ہندوستانی بنیادیں فراہم کرنا ہے جن کو علمائے کلام اور فلاسفہ ''جوہر'' کے سلسلے میں موضوع بحث بناتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ بحث ونظر بنیادی طور پر عرب اسلامی ثقافت کے خارج کا رخ کرتی ہے' اس کے اندرون کا رخ نہیں کرتی۔ بہ الفاظ دیگر یہ معلوم کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے کہ عربی اسلامی ثقافت میں خارج سے آنے والی چیزیں کیا تھیں اور یہ معلوم کرنا مقصد نہیں ہے کہ اس کے اندرون سے کیا چیزیں نکلتی ہیں۔

کتاب میں بنیادی طور پر تین امور کو موضوع بحث بنایا گیا ہے:

۱۔ علم کلام میں جوہر فرد کا نظریہ۔

۲۔ رازی کا نظریہ جوہر فرد اور اس کے مصادر۔

۳۔ علم کلام میں جوہر فرد کے نظریہ کے مآخذ۔ (۴۳)

پائنس نے مختلف مآخذ سے جن میں زیادہ تر مخطوطات ہیں جس سخت محنت اور جاں فشانی سے معلومات حاصل کی ہیں اس کو دیکھتے ہوئے قاری پر پڑنے والے اولین تاثر میں ستائش کے عناصر یقیناً شامل ہوتے ہیں اس کے علاوہ علمی حواشی اور تعلیقات مصنف کی وسعت معلومات اور علمی باریک بینی کی آئینہ دار ہیں۔ لیکن باریک بینی سے کتاب کے مطالعہ کے ساتھ ہی یہ تاثر زائل ہونے لگتا ہے' اس سلسلے میں جس امر کا ذکر کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ مصنف کے ذہن میں جو کچھ موجود ہے جس کو وہ بار بار بیان کرتا ہے وہ صرف ان مسلم مفکرین کے نام نہیں ہیں جن سے وہ مختلف چیزیں نقل کرتا ہے' بلکہ ساتھ ہی اور بدرجہ اولیٰ ہندوستانی اور یونانی مفکرین کے نام بھی لیتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں مسلم مصنفین اور مفکرین کے افکار آپ کے سامنے عرب اسلامی ثقافت کے ذریعے براہ راست نہیں آتے' بلکہ یونانی اور ہندوستانی علماء اور مفکرین کے واسطہ سے آپ کو اپنا جلوہ دکھاتے ہیں۔

کتاب میں جس مرکزی نقطہ نظر کا دفاع کیا گیا ہے وہ دو شقوں پر مشتمل ہے:

اولاً: اس بارے میں تشکیک کا رجحان کہ یہ مسلمان متکلمین کے نظریات جوہر فرد یونانی

بنیادوں یا ان فلسفیانہ مکاتب فکر پر قائم ہیں جنھیں یونانی فلسفوں کا امتداد کہا جاسکتا ہے۔ ایسا نظریہ بریتزل کا تھا۔ (۴۴) پائنس کا خیال یہ ہے کہ یہ نظریات ہندوستانی مفکرین کے جوہر فرد کے تصورات سے زیادہ قریب اور مشابہ ہیں' اس دعویٰ کے ثبوت کے لیے پائنس نے تفصیل کے ساتھ اس موضوع پر ہندوستانی مفکرین کی آرا اور نظریات کا جائزہ لیا ہے۔

ثانیاً: امام رازی کے فلسفہ کے مآخذ اور "جزء لایتجزی" کے سلسلے میں اس کے خاص نظریہ کی کیفیت کا بیان' پائنس اس کا مآخذ بغیر کسی پس و پیش کے افلاطون اور دیمقراطیس کو ٹھہراتا ہے۔

قاری کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ آخر ان تمام باتوں سے فائدہ ہی کیا حاصل ہوسکتا ہے؟ جوہر فرد یا ذرہ کے بارے میں مسلم متکلمین کے نظریات اور ہندو دانشوروں کے خیالات و آرا کے درمیان اگر قوی مشابہت بھی موجود ہو' یا امام رازی نے اگر افلاطون اور دیمقراطیس سے وہ خیالات اخذ کیے ہوں' تو اس سے ہماری کون سی مشکلیں بڑھ جاتی ہیں؟۔

دراصل اس سے وابستہ فائدے کو ہمیں عربوں کے حوالے سے دیکھنا نہیں چاہیے جو پائنس کے پیش نظر نہیں ہیں' بلکہ یورپی فکر کی نسبت سے دیکھنا چاہیے جن کے لیے اور جن کے واسطے پائنس اپنی سوچ کا استعمال کر رہا ہے۔ لہٰذا یہاں حاصل ہونے والا فائدہ وہی ہے جس کو ہم دی بوئر کے یہاں دیکھ چکے ہیں۔ دراصل بات یہ ہے کہ یونانی افکار کے اثرات کی ہر جگہ چھان بین کرتے ہوئے یورپی فکر کی تاریخ کی تکمیل دانشورانِ یورپ کا مقصد بحث و نظر ہے۔ وہ ہر حال میں سامی عقل کے مقابلے میں آریائی عقل کی برتری ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح پائنس بھی یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جوہر فرد کے سلسلہ میں متکلمینِ اسلام کے نظریات اسلامی ثقافت کی تخلیق نہیں ہوسکتے' اور مسلم مفکرین کے نظریات کا کسی دیگر نظامِ فلسفہ سے متاثر نہ ہونا انتہائی بعید از قیاس ہے۔ اس اصول کا تسلیم کیا جانا مقصد کے حصول کے لیے تمہید کی حیثیت رکھتا ہے۔ مسلمانوں اور ہندوؤں کی آرا و نظریات کے درمیان مشابہت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہندوستانی ثقافت ہی وہ سرچشمہ ہے جس سے

مسلمانوں نے اس موضوع کے نظریات اخذ کیے ہیں لہٰذا اصل سرچشمہ یونانی ثقافت اور فلسفہ نہیں ہے' اس کی عجیب وغریب توجیہہ کی جاتی ہے اور وجہ یہ ہے کہ اگر ہم برتیزل کی بات تسلیم کرتے ہوئے مسلمانوں کے نظریۂ جوہر کو کسی یونانی الاصل نظریہ سے ماخوذ قرار دیں جو اسلام کی آمد سے قبل کی صدیوں میں بھی ارتقا کی منازل طے کرتے ہوئے دوسری شکل اختیار کر گیا' تو ہمارے لیے ہندوستانی مفکرین کی اس بحث کو نظر انداز کرنا مشکل ہوگا جس سے وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ہندی مکاتب فکر بھی اپنے نظریات میں خلاّقانہ حیثیت رکھتے ہیں' کیونکہ ہندوستانی دانشوروں کا نظریہ یونانیوں کے نظریۂ ''جوہر قدیم'' سے بالکل مختلف ہے۔ (ص ۱۲۱) اس کا مطلب یہ ہے کہ استشراقی نقطہ نظر کی رُو سے یہ بات قابل قبول ہے کہ عربوں کا بھی کوئی مستقل الگ نظریہ ہوسکتا ہے۔ کیا اس قسم کا فیصلہ اس نظریہ کے علاوہ کسی دوسرے نظریہ سے کیا جاسکتا ہے جس کے مطابق نوع انسانی کی سامی وآریائی تقسیم کی گئی ہے اور جس کی خصوصیات ایک دوسرے سے بالکل الگ ہیں؟

متکلمینِ اسلام کے نظریہ جوہر فرد کو ہندی آریائی اصل کی طرف منسوب کرنے سے حاصل ہونے والا فائدہ یہ تھا۔ اب امام رازی کے نظریات کو افلاطون اور خصوصاً دیمقراطیس کے افکار کی طرف منسوب کرنے سے کیا فائدہ وابستہ ہے؟ وہ فائدہ پائنس کے الفاظ میں یہ ہے: ''اسی بنیاد پر رازی دانستہ طور پر افلاطون سے منقول نظریات پر سختی سے قائم تھا اور اسی بات کی کوشش کر رہا تھا کہ ان کے ذریعے ارسطو کے نظریات کی مخالفت کی جائے۔ رازی اور اس کے پیش رو مفکرین کی یہ کوشش رہی ہے کہ اس میں دیگر فلاسفہ کے افکار بھی شامل کر دیئے جائیں جن کا زمانہ سقراط سے پہلے کا تھا۔ حالانکہ اگر ہم رازی کے نظریات کی حقیقی قدر و قیمت کا اندازہ لگانا چاہیں اور علم کی تاریخ میں اس کا مقام متعین کرنا چاہیں تو دوسرے ناحیہ سے نمودار ہونے والا امر زیادہ اہمیت کا حامل ہوگا اور وہ یہ ہے کہ رازی ان اشخاص میں سے تھا جنھوں نے قدیم جوہر فرد کے نظریات سے متعلق فکری وراثت کو افکار کے تاریخی سفر میں مستقل سنبھالے رکھا۔ اس طرح ضروری ہوگا کہ رازی کو دیمقراطی فکری وراثت کی تاریخ میں

تقریباً ایک ہزار سال کی مدت کے دوران کے عظیم ترین علما میں سے ایک عالم قرار دیا جائے' کیونکہ اگر رازی نہ ہوتا تو یہ وراثت تقریباً طاقِ نسیان کی نذر ہو جاتی (ص ۷۴۔۷۶)

آپ نے دیکھ لیا کہ پائنس جیسے ''مغربی محقق'' کے نزدیک رازی کے نظریات کی اصل قدر و قیمت ''دیمقراطی وراثت کی حفاظت'' ہے جو یونانی یورپی میراث کا ایک حصہ ہے' اور علم کی تاریخ میں (ظاہر ہے کہ فطری طور پر اس سے مراد پوری تاریخ ہے) رازی کا یہی مقام ہے۔

کیا اس وضاحت کے بعد بھی مزید روشنی ڈالنے کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے؟۔

اب آیئے ہم تیسرے اور آخری طریقہ کار کا جائزہ لیں' اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں کہ یورپی فکر کی خدمت کرنے اور مرکزیت یورپ کی توثیق و تائید کرنے کے سلسلہ میں اُس کی کیا ادائیں ہوتی ہیں۔

کوربن:

اوپر یہ اشارہ کیا جا چکا ہے کہ دی بوئر نے اپنی کتاب ''تاریخ فلسفہ اسلام'' کو ایسی اولین کاوش سے تعبیر کیا تھا جس میں مکمل طور پر اسلامی فلسفہ کی تاریخ کو موضوع بنایا گیا ہے۔ وہاں ہم نے یہ بھی لکھا تھا کہ دی بوئر کی کتاب واقعی اس نوعیت کی پہلی کتاب ہے۔ باوجود اس کے کہ دی بوئر کی کتاب اس صدی کے ابتدائی سالوں میں منظر عام پر آئی اور اس کے علاوہ بہت سی کتابیں علمی حلقوں میں آ چکی ہیں جن میں جزوی یا کلی طور پر اسی تاریخ کو موضوع بنایا گیا ہے نیز جس موضوع پر مستشرقین کے علاوہ عرب فضلا کے قلم سے متعدد کتابیں لکھی جا چکی ہیں۔ مگر اس کے باوجود ہنری کوربن (Henri Corbin) نے جب ۱۹۶۴ء میں تاریخ فلسفہ اسلام''

Histore de la philosophie islamique

شائع کی (۴۵) تو مقدمہ کے شروع میں لکھ دیا کہ اس موضوع پر ہمارے لیے پیش رو فضلا نہیں ہیں جنھوں نے ہمارے لیے راستہ ہموار کر رکھا ہو۔ اس طرح ہنری کوربن نے قارئین کو

کتاب کی پہلی سطر ہی سے یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ یہاں معاملہ فلسفہ اسلام کی تاریخ نویسی کے لیے ایک نئے طریقہ کار سے متعلق ہے۔ کوربن نے اس کی توضیح وتحدید ''نام اور ڈھانچہ'' کے زیر عنوان مندرجہ ذیل نقاط میں کی ہے:

۱۔ ایک طرف معاملہ اسلامی فلسفہ سے متعلق ہے، عربی فلسفہ سے نہیں۔ کوربن نے یہاں تسمیہ کے مسئلہ کو دوبارہ اٹھایا ہے جسے اس سے پہلے اس کے رفقائے کار مستشرقین اٹھا چکے تھے، اور جس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ ''عربی فلسفہ'' کی اصطلاح میں وہ ایرانی مسلم فلاسفہ شامل نہیں ہیں جنھوں نے اپنی فلسفیانہ تحریریں کبھی تو فارسی میں لکھیں اور کبھی فصیح عربی زبان میں۔ اور چونکہ ان لوگوں نے خود کوربن کے بقول اسلام کے عالمگیر روحانی نظام کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا تھا، اس لیے کوربن کے دائرہ تحقیق میں اسلامی فلسفہ شامل ہے جس کا ارتقا اور مرکزی طور پر اشاعت مذہبی روحانی صورت حال سے مربوط رہی ہے، اور جس کا وجود ہی اس بات کی گواہی دینے کے لیے تھا کہ اسلام اپنے وجود اور تشخص کی مکمل ترجمانی صرف فقہ ہی کے ذریعے نہیں کرتا جیسا کہ غلطی سے اس قسم کا تصور عام ہے۔

لہٰذا یہاں موضوع بحث ''اسلامی فلسفہ'' صرف اس لیے نہیں ہے کہ اس کے اساطین زیادہ تر عرب نہیں تھے، بلکہ اس وجہ سے بھی ہے کہ موضوع بحث ''اسلام کی روحانی عالم گیریت'' بھی ہے۔ کوربن کے ذہن میں اس عبارت کا جو مطلب ہے اسے ہم آگے بیان کریں گے۔

۲۔ دوسری طرف یہ خیال کارفرما ہے کہ کوربن کی اس کوشش میں ''پیش رو اسلاف'' نہیں ہیں، کیونکہ کوربن اس روایتی اسلوب پر اکتفا کرنا نہیں چاہتا جس کے منہج پر تاریخی فلسفہ کی عام کتابیں لکھی گئیں ہیں اور جس میں بعض اہم نام شمار کرائے جاتے ہیں جو عہد وسطی میں لاطینی ترجموں کی وجہ سے ہی یورپ میں شہرت حاصل کر چکے تھے، اور جن کی فہرست ابن رُشد پر ختم ہو جاتی ہے جس نے یورپ کو ''لاطینی رشدیت'' ـــ

نوازا۔ کوربن کا پروگرام اس سے زیادہ وسیع ہے۔ اس میں یہ بھی شامل ہے کہ اسلام میں فلسفیانہ فکر ونظر پر بحث کی جائے جو وسیع اور ہمہ گیر ہے، جو ابن رشد پر اختتام کو نہیں پہنچی، بلکہ زمانہ حال تک مشرق اور خصوصاً ایران میں جاری ہے۔ (۴۲)

۳۔ تیسری طرف کوربن کا فلسفہ اسلام کی تاریخ نویسی کے لیے یہ نیا پروگرام فلسفہ کے روایتی مفہوم کا پابند نہ ہوگا جس کی تاریخی لحاظ سے اس طرح تحدید کی گئی ہے کہ وہ مغرب میں فلسفہ اور ماوراء الطبیعیات والٰہیات کے درمیان واضح طور پر تفریق کرنے کا نظریہ ہے، جو دراصل عہد ہائے وسطی کا نظریہ ہے اور اشیا اور تصورات کو دینی اور دنیاوی زمروں میں تقسیم کرنے کی بنیاد پر قائم ہے، جس کے مطابق فلسفہ عقل یا دنیا کا نمائندہ ہے، اور الٰہیات مذہب یا آخرت کا آئینہ دار ہے جو کلیسا کے ساتھ عضویاتی پیوستگی کا حامل ہے۔ اسلام میں چونکہ کلیسا و ریاست اور دین و دنیا کے درمیان اس قسم کی تفریق ناپید ہے اس لیے اسلامی فلسفہ لاہوت کے بالمقابل نہیں، بلکہ بیک وقت فلسفہ اور لاہوت ہے۔ اسلامی فلسفہ کو اگرچہ عقل اور مذہب کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کی راہ میں ایک سے زیادہ مشکل امور کا سامنا کرنا پڑا مگر بہر حال اس کے باوجود اسلام میں جہاں اور جب بھی فلسفیانہ فکر ونظر کے لیے مناسب موقع فراہم ہوا یہ فکر ونظر ہمیشہ ایک بنیاد پر مرکوز رہی، یعنی نبوت اور وحی نبوی۔ اس کے علاوہ ان ہی مسائل اور تفسیری مواقف پر مبنی رہی جو اس بنیاد کے ضمن میں آتے ہیں، اس سے فلسفہ نبوی یا لدنی حکمت کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اسی بنیاد پر کوربن کو ہم دیکھتے ہیں کہ آگے چل کر ''شیعوں کے نبوی فلسفہ: امامیہ اور اسماعیلیہ کی دو بنیادی صورتوں میں'' کے زیر عنوان بحث کو حد درجہ اہمیت دیتا ہے۔

یہاں اگر معاملات کی ظاہری صورتوں کا لحاظ رکھیں تو کسی تردد کے بغیر کہا جا سکتا ہے کہ ہنری کوربن اپنے منصوبہ کے تحت بانگ دہل ان اہم ترین بنیادوں کا خاتمہ کر دیتا ہے جن پر مغرب میں فلسفہ کی تاریخ قائم ہے۔ نیز وہ اعلانیہ استشراقی نقطہ نظر کے ترکیبی عناصر اور

مضمرات کے خلاف بغاوت کر دیتا ہے کیونکہ ایک طرف تو وہ اسلام کے ''اندرون'' سے اسلامی فلسفہ کا مفہوم اور مضمون نکالنا چاہتا ہے اور دوسری طرف ان امور کو بنیادی اہمیت دیتا ہے جن کی بدولت اسلامی فلسفہ مغربی فلسفہ سے ممتاز ہوتا ہے جس میں یونانی فلسفہ بھی شامل ہے۔ علاوہ ازیں کوربن اسلامی فلسفہ کی ابتدا کی تلاش اسلام کی آمد سے کرتا ہے' خصوصاً قرآن میں روحانی فکر ونظر سے جو اس کے بقول آج تک جاری وساری ہے۔

مگر خود کوربن کو ''معاملات کی ظاہری صورتوں کے لحاظ'' کا طریقہ کار پسند نہیں ہے' کیونکہ اس سے اصل عوامل اور حقیقی مقاصد کی نمائندگی نہیں ہوتی۔ اس لیے ہمیں کوربن کے مشن کے اندرون میں جھانک کر دیکھنا ہوگا لیکن اس سے پہلے اس بات کا اعتراف کرنا مناسب ہوگا کہ کوربن نے شیعی فکر اور اشراقی فلسفہ کے خط و خال اور اہمیت کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے جنھیں تاریخ فلسفہ اسلامی میں عمداً نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ کوربن کو اس خدمت کے لیے سراہا جانا چاہیے' کوربن نے واقعی اس منہج پر تاریخ نویسی کا ثبوت دیا ہے جس کو مغرب میں رائج تاریخ فلسفہ کے طریقہ کار کی پیروی میں فلسفہ اسلام کی تاریخ میں برتا نہیں جاتا۔

اس وضاحت کے بعد اب ہمیں دیکھنا چاہیے کہ کوربن کے طریقہ کا اندرون کیا ہے یہاں ہم صرف دو مسائل پر گفتگو کو محدود رکھیں گے۔ پہلا مسئلہ طریقہ کار کے اندرونی دروبست سے متعلق ہے اور دوسرا مسئلہ اس کے عوامل اور اثرات سے۔

پہلے مسئلے پر کوربن اسلامی فلسفہ کے تین بڑے ادوار کی نشاندہی کرتا ہے:

۱۔ پہلا دور ظہور اسلام سے لے کر ابن رشد کی وفات تک۔

۲۔ دوسرا دور جو ایران میں صفوی تحریک سے پہلے کی تین صدیوں پر مشتمل ہے۔

۳۔ صفوی نشاۃ ثانیہ کے زیر اثر ایران میں بحث ونظر اور دانش وری میں زبردست فروغ ہوا جو سولہویں صدی عیسوی سے لے کر آج تک جاری ہے۔

پہلا دور معروف ہے جس میں متعدد کلامی مکاتب فکر وجود میں آئے۔ اس دور میں فلاسفہ اور صوفیہ بھی آتے ہیں۔ دوسرے اور تیسرے ادوار میں ایران کا اشراقی فلسفہ آتا ہے

جس کا آغاز سہروردی سے ہوا۔

اس جگہ کوربن کی اس تقسیم کو قبول کرنے سے ہم گریز نہیں کریں گے' کیونکہ اس کو کسی نہ کسی طرح ہضم کیا جاسکتا ہے لیکن اس کے طریقہ کار کے متعلق جو بنیادی سوال خود بخود یہاں سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ کوربن کس طرح ان تین ادوار کو ایک ہی خط اور رنگ کا حامل بنا کر پیش کرسکتا ہے؟ یہ تین ادوار کس طرح ایک ہی دائرہ کی تشکیل کر سکتے ہیں؟ جبکہ کوربن خود اس نوع کے عمومی دائروں کا قائل نہیں ہے؟

اس کا صریح جواب کوربن کے الفاظ میں سنیے: ''خود دور اول کی تشکیل کا سہرا دوسرے اور تیسرے ادوار کی متعدد شخصیتوں کے سر جاتا ہے...... ورنہ ہم کس طرح اس تاریخی مظہر کی توضیح کریں گے کہ شیعہ اماموں نے شیعی فکر کے مغز اور جوہر کی تشریح وتفہیم ہجرت کی ابتدائی تین صدیوں میں کی ہے؟ جبکہ مابعد بھی اس فکر کی تشریح وتعبیر کا کام جاری رہا''۔ (۴۷)

اس کا مطلب یہ ہے کہ کوربن نے اپنی تحقیق ومطالعہ میں شیعہ ائمہ کی تعلیمات کی تفہیم فلسفہ اشراق کے حوالے سے کی ہے جو دوسرے اور تیسرے ادوار میں بنیادی موضوع بحث تھا۔ اسی طرح ''بعد میں آنے والی چیز کے واسطہ سے پہلے سے موجود کسی چیز کو سمجھنا'' کوربن کا ہدف ٹھہرتا ہے' اس مقصد کا ایک پہلو کوربن کے بقول یہ ہے کہ نبوی فلسفہ کو اسلامی فلسفہ کا نقطہ آغاز اور دائرہ فکر قرار دیا جائے۔ مگر کوربن کے علاوہ سبھی لوگ جانتے ہیں کہ یہ نبوی فلسفہ اسماعیلی فلسفیوں اور اشراقی صوفیہ کے ذریعے ہی اپنے خط و خال واضح کرسکا' اور جو کوربن اور دوسرے مفکرین اور مؤرخین ادیان کے نزدیک اپنے بنیادی ڈھانچہ' رجحانات اور عمومی مشمولات کالحاظ سے ہرمسی مذہبی فلسفہ اور فلسفہ عقل مستقبل کی طرف راجع ہے جس نے یونانی دور سے عہد اسلامی تک کا سفر کیا۔ (۴۸) کوربن اس طرح فکر کے آغاز کی تشریح اس کے اختتام سے کردیتا ہے۔ اختتام کو آغاز قرار دیتا ہے پھر اس اختتام وآغاز کو اسلام کی فلسفیانہ تفکیر کی پوری تاریخ پر پھیلاتے ہوئے ایک باطنی فلسفہ بنا دیتا ہے ویسا ہی باطنی فلسفہ جو اسماعیلیوں کے یہاں ملتا ہے اس سے فلسفہ اسلامی کی تاریخ دراصل شیعی عرفان کی تاریخ بلکہ

عرفان کی تجلیات کی تاریخ بن جاتی ہے کیونکہ کوئی بھی عرفان زمانہ اور تاریخ کے حدود سے ماورا ہوتا ہے۔ اس کے زمانہ کا مفہوم ہمارے زمانہ کے مفہوم سے مختلف ہے۔ اِن عرفانی تجلیات میں (جن کے اوائل کا مطالعہ اواخر کے ذریعے کیا گیا) تاریخ اسلام میں عقلیت پسندی کے دوسرے رجحانات کی تاریخ صفر نظر آنے لگتی ہے۔ معتزلہ کا حجم بھی کم ہو جاتا ہے۔ ان کے بارے میں دس صفحات پر گفتگو کی جاتی ہے، جبکہ امامیہ فرقہ کے لیے چھپن (۵۶) صفحات وقف کیے جاتے ہیں، اشاعرہ کا تذکرہ چھ صفحات میں اور اس کے مقابلہ میں اسماعلیہ کا تذکرہ چھتیس (۳۶) صفحات میں کیا جاتا ہے، کندی کی روح کو خوش کرنے کے لیے چند فقروں کا صدقہ کافی ہوتا ہے فارابی کو اگر درخوراعتنا سمجھا جاتا ہے تو صرف اس کے متصوفانہ اشراقی پہلو کو اجاگر کرنے کے لیے۔ ابن سینا کا تذکرہ اس کے مشرقی فلسفہ کے ضمن میں کیا گیا ہے۔ ابن رشد جیسے صاحبِ عرفان کے خلاف الم بغاوت بلند کرنے والے اور عقلیت پسند فلسفی کے افکار کی باطن اور ظاہر کی اصطلاحوں کا سہارا لے کر باطنی تاویل کر دی گئی ہے، بلکہ اس کی طرف خصوصی باطنیت منسوب کی گئی ہے (۴۹) جو اس کے یہاں پائی جاتی ہے۔ اسی خصوصیت کی وجہ سے اس کا حجم بھی آخری حد تک کم کر دیا گیا ہے، چنانچہ صرف نو (۹) صفحات میں اس پر بحث کی گئی ہے جس کے بالمقابل سہروردی پر پچیس (۲۵) صفحات وقف ہیں۔ حالانکہ ابن رشد نصوص کے ظاہری معنی لینے کے سلسلے میں شدت پسند واقع ہوا تھا مگر کوربن اس کے بجائے مجازی معنی لینے اور ظاہر کو باطن میں منتقل کرنے کے درپے رہتا ہے۔ ابنِ رُشد کے یہاں تاویل تو ضرور ملتی ہے، مگر ایسی تاویل جو عربی زبان کے اسلوب کے منافی نہ ہو۔ اس تاویل کا دور سے بھی کوئی رشتہ باطنی عرفان سے نہیں ہوتا۔

اسلامی فلسفہ میں سر نیچے اور پیر اوپر کیوں ہے؟ کیا اس کی کوئی وجہ ہے کہ کوربن ایک عام غلطی کی اصلاح اور مظلوم کی مدد کرنا چاہتا ہے اور دی بوئر جیسے مستشرقین نے جس اہم امر کو نظر انداز کر دیا تھا اس کو موضوع بنا کر حق تلفی کو دور کرنا چاہتا ہے؟ یا اس کے پیچھے دوسرے عوامل اور جذبات کارفرما ہیں جن کا تعلق کسی طرح بھی اسلام، شیعی فکر اور اشراقی فلسفہ سے

نہیں ہے، یعنی وہ عوامل اور جذبات جو مرکزیت یورپ اور مغربی فکر کے تناقضات کی تحریک سے پیدا ہوئے ہیں؟ درحقیقت کوربن کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں ہے۔ یہ مغرب میں فلسفیانہ فکر کے تناقضات کی پیداوار ہے۔ عربی اسلامی فکر کے کسی گمنام اور مظلوم گوشہ کی خدمت کرنے کا جذبہ کارفرما نہیں ہے، یہ ہمارا دعویٰ محض نہیں بلکہ زمانۂ حال ہی میں جنسِ مستشرقین سے تعلق رکھنے والے ایک شخص نے جو اتفاق سے کوربن کا شاگرد اور مرید بھی ہے فرانسیسی زبان میں شائع ہونے والی کتاب میں (۵۰) اس کے نقطۂ نظر کو بے نقاب کیا ہے اور اس کے فکری پیچ وخم کا جائزہ لیا ہے اور ان عوامل کا پتہ لگایا ہے جن کی بنا پر کوربن کو اسلام کے اشراقی فلسفہ میں اپنے ملک کے فکری نزاعوں کے سلسلے میں معاونت کے عناصر نظر آئے۔ صفحات کی کمی کی وجہ سے مندرجہ ذیل امور کی وضاحت پر ہی ہم اکتفا کریں گے۔

دی بوئر کا تعلق ان مغربی مفکرین سے تھا جو انیسویں صدی کے نصف آخر کی پیداوار تھے۔ اس زمانہ میں مغربی عقل اوج کمال تک پہنچ گئی تھی۔ چنانچہ اس کو نہ صرف سائنس اور ٹیکنالوجی کے ذریعے فطرت پر بالادستی حاصل کر لینے کا زعم ہوگیا تھا بلکہ انسانیت کے تمام مسائل کا حل نکال لینے اور تمام معاملات میں عقلیت پسندی کی آخری فتح کا بھی یقین ہوگیا تھا جس سے فکر وثقافت کی دنیا میں مرکزیتِ یورپ کا نمایاں ترین مظہر تشکیل پایا۔ اس کے برعکس کوربن کا تعلق دو عظیم جنگوں کے بیچ کے زمانے سے ہے اِس زمانہ میں مغربی فکر پہلی جنگ عظیم کے ہولناک نتائج اور دوسری جنگ عظیم کے خوفناک دیو سے پیدا ہونے والے خوفزدہ اور سنسنی خیز ماحول سے بری طرح متاثر ہوچکی تھی، ان دو جنگوں کے درمیانی وقفہ میں ایک طویل نفسیاتی اضطراب وکشمکش اور بحران سے مغربی فکر کا سامنا ہوا جو ایک جنگ کے ہولناک نتائج اور دوسری جنگ کے خوفناک آسیب کا نتیجہ تھا اور جس نے مغربی فکر اور نفسیات کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا تھا چنانچہ بہت سے غیر عقلیت پرست فلاسفہ پیدا ہوئے جنھوں نے اٹھارھویں اور انیسویں صدی کے عقلیت پرست فلسفیوں کو سخت حملے کا نشانہ بنایا جن کی بنیادوں کو کانٹ نے مضبوطی عطا کردی تھی اور جو ہیگل کے افکار میں اوج کمال کو پہنچ گئی تھیں۔ اس وقت مغربی فکر

نے انسان کے اندر عقل اور عقلیت پرستی کے پہلو کے مقابلہ میں دوسرے پہلوؤں کو واضح کرنا شروع کیا اور ان کے کردار کی اہمیت کو دوبالا کر کے دکھایا جیسے فرائڈ کا نظریۂ لاشعور، برگسان کا نظریہ شعور، ہائڈیگر کے وجودی افکار وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ استشراقی عقلیت پرستی اس بغاوت کے مظاہر سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی تھی۔ استشراق کا اس سے بے اثر رہنا ممکن بھی نہیں تھا، کیونکہ وہ اسی تہذیب کا ساختہ پرداختہ تھا۔

ماسینیوں:

مشہور فرانسیسی مستشرق لوئی ماسینیوں وہ پہلا نمایاں ترین شخص ہے جس نے استشراق کے میدان میں رائج عقلیت پرستی کا انکار کیا اور ''ذات'' اور داخلیت کی پناہ لی۔ سامراجی مفادات کی چھان بین کے سلسلے میں ادا کیے جانے والے کردار کے دائرہ میں (ماسینیوں مصر اور مراکش میں سامراجیت کی کوششوں کا معائنہ کر چکا تھا) اس نے جب مشرقی ممالک کا دورہ کیا تو اسے مشہور صوفی حلاج کے بارے میں کافی واقفیت حاصل ہوئی۔ حلاج کے تصوف اور المیہ میں ماسینیوں کو اپنے روحانی بحران اور وسیع پیمانہ پر مغربی فکر کے بحران کا مداوا ہاتھ آ گیا جس سے اس کا تعلق تھا۔ حلاج کے تصوف اور المیہ میں اس کو قرونِ وسطیٰ کے مسیحی یورپ کی روحانیت کا روحانی لطف محسوس ہوا۔

اس جگہ ہمارے پیش نظر ماسینیوں زیادہ اہمیت کا حامل نہیں ہے اگرچہ اس کے استشراقی تجربہ کا تنقیدی مطالعہ اور تجزیہ کرتے ہوئے حقیقت کو طشت از بام کرنے کی ضرورت ہے۔ یہاں ہمارے پیش نظر اس کا شاگرد ہنری کوربن ہے۔ ماسینیوں درحقیقت ان نمایاں ترین اساتذہ میں سے ہے جنھوں نے کوربن جیسے نوجوان مستشرق پر بڑے گہرے اثرات ڈالے اور علمی کارگزاریوں کے لیے راستہ ہموار کیا۔ اس صدی کی دوسری دہائی میں ابن سینا اور فلسفۂ استشراق کو موضوع بنانے کے لیے کوربن کو آمادہ کرنے والا شخص ماسینیوں ہی تھا۔ ماسینیوں نے ہی اس صدی کی دوسری دہائی میں کوربن کو ابن سینا اور اشراقی فلسفہ کو مطالعہ اور تحقیق کا موضوع بنانے پر آمادہ کیا۔ اس بات کا قوی امکان ہے کہ ایک استشراقی پروگرام کے

تحت ایرانیات کے موضوع پر اختصاص حاصل کرنے میں بہت سے ایسے عوامل اور پس منظر کار فرما ہوں جن کا تعلق سامراجی توسیع پسندی کے منصوبوں سے ہو۔ مطالعہ و تحقیق کے میدان میں کوربن کا یہ رجحان رہا جو ماسینیوں کے ذہن میں بیٹھ چکا تھا' چنانچہ اس نے شیخ الاشراق شہاب سہروردی حلبی کو خصوصی موضوع بنایا اور زندگی بھر اس سے وابستہ رہا' اسی زمانہ میں اور تیسری دہائی کے دوران کوربن نے مشرق کے اسلامی اشراقی فلسفہ کے اہتمام کے ساتھ مغرب میں اسی نوعیت کے ایک فلسفہ پر توجہ مرکوز کی۔ اس نے مارٹن ہائڈ یگر کے وجودی فلسفہ (مارٹن ہائڈ یگر اس وقت وجودیت کا سب سے بڑا فلسفی تھا) اور کارل یسپرز کے افکار پر خصوصی توجہ دی جو وجودیت کے چوٹی کے علمبراروں میں سے تھا۔ کوربن نے ان دونوں کا مطالعہ کیا اور ان دونوں کی بعض کتابوں کو فرانسیسی میں منتقل بھی کیا اس مطالعہ اور ترجمہ میں کوربن کی حیثیت محض ایک قاری اور مترجم کی نہیں تھی' بلکہ اس کی شخصیت اس فکری کشمکش کے طویل سلسلہ کی کڑیوں میں پیوست ہوگئی جو اس وقت فرانس میں جاری تھی۔ چنانچہ کوربن نے ھیگل جیسے چوٹی کے عقلی ظاھریات پسند' تاریخیت اور فلسفۂ حق کے علم بردار فلاسفر کے تئیں مخالفانہ رویہ اپنایا۔ انیسویں صدی میں یورپ کی عقلیت پسندی کی چوٹی پر فائز ہیگل کے مقام سے کون واقف نہیں؟ اس فلسفی کے اثرات بیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں تک عالمی فکری رجحانات پر باقی رہے ہیں۔

ہیگل جیسے طاقتور' ہٹ دھرم اور دیو قامت فلسفی کا مقابلہ کم سے کم اپنی ذات کے اندر کرنے کے لیے (بقول اس کے شاگرد کے جس نے کوربن پر کتاب لکھی) کوربن خصوصیت کے ساتھ سہروردی اور عمومی انداز سے تاریخ اسلام کے تمام فلاسفۂ اشراق کی طرف متوجہ ہوا اور ان کے افکار و تجربات میں ذاتیت کی شکلیں تلاش کرنے لگا جو ''عام شخص'' کے رجحانات میں نہ بدلتی ہوں۔ (۵۱) مؤخر الذکر نظریہ ہیگل کے فلسفہ میں سنگ زاویہ کی حیثیت رکھتا ہے۔
۱۹۴۰ء سے ۱۹۴۵ء کے دوران جب کوربن استانبول میں فرنچ آرکیالوجیکل انسٹی ٹیوٹ کے ڈائریکٹر کی حیثیت سے ترکی میں قیام پذیر رہا تو خصوصیت کے ساتھ اسماعیلی فلاسفہ اور اشراقی

صوفیہ کے مخطوطات اس کے زیر مطالعہ رہے۔ تین سال کے لیے جب وہ انسٹی ٹیوٹ آف ایرانین اسٹڈیز کا ڈائریکٹر بن کر آیا جس کی تاسیس خود اسی کے ہاتھوں ایرانی فرانسیسی ادارہ میں عمل میں آئی تھی تو اُسے قدیم و جدید شیعی فکر و باطنی فلسفہ اور ایرانی فکر کی گہرائیوں میں اترنے کا موقع ملا۔ اس دوران وہ مغربی فکر کے بحران سے آزاد نہ ہوسکا' بلکہ اس کے برعکس اپنے قلب و ذہن میں مغربی فکر کے بحران اور تضادات کے لیے حل کی تلاش کو حاوی رکھا جس سے اس کے افکار' زندگی کے نشیب و فراز اور جن حقائق پر وہ ایمان رکھتا تھا ان کی ہم آہنگی ایک مطمحِ نظر کے گرد گھومنے لگی یعنی اہل مشرق کے فلسفہ اور فلسفہ نورانیت میں مادہ پرست اور یورپ اور اس کی عقلیت پسندی کے علاج کی تلاش۔ اب اس کے افکار اور نظریہ حیات کا مطمح نظر یہ تھا کہ مشرق اور مغرب کے فلاسفہ اشراق میں ہم آہنگی پیدا کی جائے' اور اس مستقل اور منفرد طریقہ کو منکشف کیا جائے جو غنوصی اور عرفانی مکاتب فکر کے ساتھ خاص ہے جو آسمانی مذاہب سے مرتبط ہیں اور اس کے ذریعے ایک دوسری تاریخ کی رمزیاتی شکلوں کو زمانہ حال میں زندگی بخشنے کی کوشش کی جائے۔ (۵۲) اس سے مراد کوربن کے ذہن میں متصور عالم الوہیت اور عالم ملائکہ کی رمزی شکلیں ہیں۔ اسی سلسلہ میں کوربن نے ایک طرف اسلام میں فلاسفہٗ اشراق کی تاریخ قلمبند کی ہے اور دوسری طرف فی زمانہ یورپ کی صورت حال پر کتاب تصنیف کی ہے۔

اس کے پس پردہ کوربن کیا کرنا چاہتا ہے؟ موجودہ یورپ ان رمزی اشکال سے کس طرح اور کیا استفادہ کرسکتا ہے جن کا نقشہ اسلام کے فلاسفہٗ اشراق نے ماوراء الطبیعیات اور ماورا تاریخ میں کھینچا ہے؟۔

اس سوال کا جواب ہنری کوربن کے شاگرد کی زبانی سنیے: ''یورپ اسی وقت اپنے خاص فکر کے بقا اور تحفظ کا سامان فراہم کرسکتا ہے جب خارج سے ان لوگوں کو تلاش کرے جو خود یورپ کو یہ بتائیں کہ اس میں موجود کیا ہے۔ روح کی زندگی حقیقت کی لامحدود وحدت میں پوشیدہ ہے۔ ضروری ہوگا کہ وہ عقل کی حدود سے پرے چلا جائے۔ اشراقی مفکرین پر

روشنی ڈالنے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ مغرب میں معرفت کے سلسلے میں موجود نظریات میں خیال کے موضوع پر ایک نئے نظریہ کا اضافہ کیا جائے بلکہ دراصل اس کا مقصد مغرب کے تصور عالم کے بارے میں بنیادی سوال اٹھانا اور اس کے مقدمات اور بدیہیات پر بحث کرنا ہے، یعنی ''جو کچھ ہمیں حقیقی نظر آرہا ہے وہ ہماری نسبت سے کیوں حقیقی ہے؟ ہم کسی ضرورت کو ایسی منطق کے مطابق کیوں سوچتے ہیں جو ہماری اپنی منطق ہے جو کچھ تاریخی ہے اور جو کچھ تاریخی نہیں ہے دونوں ایک ہی وحدت کی تشکیل کیوں نہیں کرتے اور ہمیں ایک دوسرے سے کیوں الگ نظر آتے ہیں''؟ سعادت مند شاگرد جو اپنے استاذ کی زبان سے ہی بولنا پسند کرتا ہے مزید لکھتا ہے: ''اصفہان کے فلاسفہ کے احیا کا مقصد ان مسائل کو جنھیں انھوں نے چھیڑا ایک ایسا انداز دینے کی کوشش ہے جس کے بعد مغربی عقل کے قلب میں وہ اپنا خصوصی کردار ادا کرنا شروع کردیں۔ کوربن کے خیال میں مشرق کا دورہ کرنے سے مغرب میں تبدیلی وتغیر لانے کا کام انجام دیا جاسکتا ہے۔ اس تاریخی تبدیلی بلکہ تخلیق نو میں جس کا یورپ منتظر ہے فلسفہ کو اپنا کردار ادا کرنا چاہیے کیونکہ اگر یہ درست ہے کہ مختلف ملکوں کی تاریخ میں فلسفہ کا کردار ہمیشہ ریہ کوریت سے رنگنے کا کردار ہوتا ہے اور یہ کردار دیگر کرداروں سے متاخر بھی ہوتا ہے (۵۳) تو یہ بھی صحیح ہوگا کہ وہ اپنے اندرون سے ایک ایسی اپج پیدا کرے جس میں یورپ کے زمانہ حال کو عالم مافوق تاریخ کا جلوہ نظر آئے اور اس میں موجود تاریخی زمانہ حاضر کو بنیاد اور سرچشمہ فراہم ہوجائے۔ ہنری کوربن کے سامنے دراصل ایک ایسا مسئلہ ہے جو ایک عمومی مظہریت کا حجم اختیار کرنے کے لیے وسیع سے وسیع تر ہوتا جارہا ہے۔ لہٰذا مشرقی فکر کے انعکاسات (۵۴) (Les Moemes dei ;Orient) سے متعلق ہے کیونکہ اس عقل کی تعمیم کی کوشش کی جارہی جس میں اڈمنڈ ہسرل اور اس سے پہلے کانٹ اور نیٹشے نے ''مغربی براعظم'' اور ''یورپی عقل'' کا انکشاف کیا تھا اس جگہ بھی کوربن کا مطمح نظر ہیگل کو پابہ جولاں کرنا تھا، صرف فلسفہ حق کے پیمانے پر نہیں، بلکہ اس سے آگے بڑھ کر فلسفہ روح کی سطح پر بھی زیر کرنا مقصود تھا۔(۵۵)

اس طرح یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مغرب کے لیے اور دو جنگ ہائے عظیم کے دوران اپنے فکری بحران کے دباؤ سے کوربن اسلامی فلسفہ میں اپنے نفسیاتی بحران کے لیے حل تلاش کر رہا تھا۔ اس نے مشرق کا دورہ کیا تو مغرب کا روحانی بحران اور فکری کشمکش بھی اپنے ساتھ لایا' چنانچہ اسلام کے اشراقی فکر میں ایسے امور کو تلاش کرنا شروع کیا جن کے ذریعے وہ مغرب میں اپنے حریفوں اور ہیگل کی عقلیت پرستی کا مقابلہ کر سکتا تھا جس نے فکر اور تاریخ کو ایک وحدت کی شکل عطا کر دی تھی اور یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ وہ دونوں اپنی آخری شکل میں مطلق ہی کی تجسیم ہیں۔ کوربن کو سہروردی اور اس کے تلامذہ کے اشراقی فلسفہ میں ہیگل کے فلسفہ سے لڑنے کا ہتھیار ملا جس سے وہ لیس ہو گیا اور اسی فلسفہ کے خیالات اور تصور میں کھو کر رہ گیا۔ کوربن اگر اس نقطہ پر بھی رک جاتا تو معاملہ اس کی ذات ہی تک محدود رہ جاتا اور ہمارے لیے کسی چیز پر گرفت کرنے کا کوئی جواز نہ ہوتا لیکن معاملہ تو یہ ہے کہ کوربن اس مرحلہ سے آگے بڑھ گیا اور اشراقی غنوصی تناظر میں فکر اسلامی کی تاریخ لکھنے کے درپے ہو گیا۔ اور اپنی تحریروں میں یہ بتانے لگا کہ سہروردی کا ہرمسی فلسفۂ اشراق اسلام کے حقائقِ نبوت کے بلند ترین جلوے پیش کرتا ہے' اس میں کوربن نے ہیگل کے انداز کو اپنایا جس نے اپنے افکار کو مغرب میں مذہب اور فلسفہ کے حقائق کا بلند ترین جلوہ قرار دیا تھا۔ ہیگل نے اگر مغربی فکر کی تاریخ پر سامراجیت کی مشق کی تھی جس کے بارے میں اس کا خیال تھا کہ اسے پوری دنیا کے لیے فکر کی حیثیت حاصل ہے تو کوربن نے ہیگل ہی کے طرز پر مغربی فکر کے بجائے اسلامی فکر پر سامراجیت اور مظالم کی مشق کی ہے۔ اسلام کی روحانی اشراقیت کے ساتھ استشراق کے ہمدردانہ سلوک کی یہی اصلیت ہے۔

اس مختصر جائزہ کے بعد جس میں ہم نے استشراقی تناظر کے مزاج اور ترکیبی عناصر کا تجزیہ کیا ہے جو ایک ایسے میدان سے تعلق رکھتا ہے جس کے بارے میں اب تک یہ تصور کیا جا رہا ہے کہ استشراقی زیادتی کے عناصر سب سے کم اسی میں سے ہوتے ہیں یعنی فلسفہ کا میدان' ہمیں خلاصہ کے طور پر کون سے نتائج اخذ کرنے چاہئیں؟ مستشرقین کی ان کوششوں

کی قدر و اہمیت کا اعتراف نہ کرنا غلط ہوگا جو انھوں نے عربی اسلامی فکر اور تہذیبی وراثت کی بہت سی کتابوں اور مخطوطات کو تحقیق و تنقید کے بعد شائع کرنے کے سلسلے میں انجام دی ہیں لیکن ہمارے ذہنوں میں یہ بات مستحضر رہنی چاہیے کہ تحقیق و اشاعت یا بحث و نظر کے میدان میں کسی بھی حال میں اور کسی بھی وقت ہماری اس میراث سے ان کی دلچسپی اور جد و جہد ہم عربوں اور مسلمانوں کے لیے نہیں بلکہ ہمیشہ خود ان کے اپنے مقاصد کے لیے وقف رہی ہے لہٰذا اسی بنیاد پر ہمارے ان کے ساتھ معاملات ہونے چاہئیں۔ اگر بعض اوقات ہمیں ان کی تردید میں قلم اٹھانے کی ضرورت محسوس ہو تو جذباتی انداز میں لعن وطعن کی بارش کرنے سے نہیں بلکہ اندرون میں گھس کر ان کے افکار کا تجزیہ کرنے اور ان کے پیچھے کارفرما عوامل اور مقاصد کا پردہ فاش کرنے سے ہی علمی مقاصد کی تکمیل ہو سکتی ہے۔ یہ بھی پیش نظر رہے کہ عربی ثقافت کی تاریخ جس میں اسلامی فلسفہ کی تاریخ بھی شامل ہے اب تک صحیح معنوں میں لکھنا باقی ہے۔ جو کچھ اس سلسلہ میں لکھا گیا ہے وہ یا تو ہمارے قدیم مفکرین کے منہج کی تکرار ہے یا خود مستشرقین کے انداز کی نقل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان حضرات نے اپنی تحریروں میں غیر شعوری طور پر مستشرقین کے نصب العین اور فکری پیچ وخم ہی کی نمائندگی کی ہے۔

حوالہ جات و حواشی

ا۔ فلسفہ اسلام پر اہم مستشرقین کی تحریروں کو ڈاکٹر عبدالرحمٰن بداوی نے عربی میں منتقل کیا ہے جو "التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة" کے زیر عنوان ۱۹۴۰ء میں شائع ہوئی۔

۲۔ مصطفیٰ عبدالرزاق: تمهید لتاريخ الفلسفة الاسلامية، مطبوعہ لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر، القاہرہ ۱۹۵۹ء، ص ۲۶، مصنف نے بنیادی طور پر مندرجہ ذیل کتابوں کو سامنے رکھا ہے اور بار باران کا حوالہ دیا ہے:

Traduit G.T.Tenneman, Manuel de l`histoire de la philosophie de l`allemand par v. cousin 2eme ed. Tome I.pp 356-357 (paris, 1839)

E, Renan, Averroes et l`Averroeisme.pp . 7-8 . (2eme ed,1925)

E. Renan Histoire generale et systeme compares des langes semitiques (Paris . 6 eme ed .) p. 10

۳۔ ایضاً، ص ۹۸

۴۔ ماجد فخری کا مقالہ بعنوان "الدراسات الفلسفية العربية"، مشمولہ کتاب "الفكر الفلسفي في ماة سنة"، مطبوعہ الجامعۃ الامریکیۃ، بیروت ۱۹۶۲ء، ص ۱۰۵

۵۔ مصطفیٰ عبدالرزاق: تمہید، ص: ۲۷

۶۔ ایضاً، ص ۳

۷۔ ایضاً، ص ۲۷

۸۔ ایضاً، مقدمہ، ص ط

۹۔ ایضاً، ص ۹۸

۱۰۔ ایضاً، ص ۳

۱۱۔ایضاً، ص ۱۰۱

۱۲۔ پہلا ایڈیشن ۱۹۴۷ء دار المعارف قاہرہ سے شائع ہوا۔ دوسرا ایڈیشن ۱۹۶۸ء کا ہے۔ ہمارے سارے حوالے اسی ایڈیشن سے لیے گئے ہیں۔

۱۳۔ایضاً، ص ۹

۱۴۔ایضاً، ص ۱۵ بحوالہ:

V.cousin,cours de l.histoire de la philosophie (Paris, 1914)pp.48-49

۱۵۔ایضاً، ص ۱۶ بحوالہ:

E.Renan . Histoire generale et systeme compares des langes semitiques (Paris, 6 eme ed.)pp. 16 -18

۱۶۔ایضاً، ص ۱۶ بحوالہ:

P,Gauthier L.esprit et l`esprit aryen (Paris, 1923) pp, 66-67

۱۷۔ایضاً، ص ۱۶ بحوالہ:

E,Renan L,Islamisme et la science . in cours et conference 377. Paris . 1887

۱۸۔ایضاً، ص ۱۹

۱۹۔ایضاً، ص ۱۵

۲۰۔ایضاً، ص ۱۵

۲۱۔ایضاً، ص ۲۵

۲۲۔ایضاً، ص ۲۷

۲۳۔ایضاً، ص ۲۸

۲۴۔ایضاً، ص ۲۸

۲۵۔ایضاً، ص ۲۸

۲۶۔ایضاً، ص ۲۹

۲۷۔ایضاً، ص ۱۰۔۱۱

۲۸۔ایضاً، ص ۳۲

۲۹۔ تمہید کے تنقیدی تجزیہ کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی کتاب: الخطاب العربی المعاصر' مطبوعہ دارالطلیعہ' بیروت ۱۹۸۳ء ص ۱۳۵ اور بعد کے صفحات۔

۳۰۔ دیکھئے:

E.Brehier L,histoire de la philosophie Tome I, fasc.I(paris 1960) p,2

۳۱۔ ایضاً' ص ۴۲

۳۲۔ تمہید' ص ۳

۳۳۔ ملاحظہ ہو:

Paul Masson-Oursel La philosophie en orient, P,U,F,

اس کتاب کو عربی میں محمد یوسف موسیٰ نے منتقل کیا ہے جو دارالمعارف قاہرہ سے سنہ ۱۹۴۵ء میں شائع ہوئی۔

۳۴۔ ملاحظہ ہو:

Bacile Tatakis La philosophie byzantine .P.U.F.

۳۵۔ بحوالہ ایمائل بریہیر' ص ۲۵

۳۶۔ ایضاً' ص ۳۰

۳۷۔ عربی ترجمہ از محمد عبدالہادی ابوریدہ' مطبوعہ ۱۹۳۸ء

۳۸۔ کتاب کا نام ہے:

S,Munk, Melanges de philosophie juive et Arabe

۳۹۔ کسی عرب اہل قلم سے اس موضوع پر پہلی کتاب محمد لطفی جمعہ کی کتاب "تاریخ فلاسفة الاسلام فی المشرق والمغرب" ہے۔ مطبوعہ قاہرہ ۱۹۲۷ء

۴۰۔ مترجم نے بعض مقامات پر ضروری تعلیق اور تشریح کا کام بڑی محنت سے انجام دیا ہے جس کو سراہا جانا چاہیے۔

۴۱۔ مترجم نے ہر فقرہ کے لیے ''فصل'' کی تعبیر استعمال کی ہے۔

۴۲۔ عربی ترجمہ از عبدالہادی ابوریدہ' ۱۹۴۷ء مکتبة النهضة العصرية۔

۴۳۔ کتاب میں ایک ضمیمہ بعنوان ''جہم اور معتزلہ'' شامل ہے۔ کتاب کے عربی ترجمہ میں بریتزل کا ایک مقالہ شامل کر دیا گیا ہے۔

۴۴۔ بریتزل اپنے مقالہ کو اس خیال پر ختم کرتا ہے کہ مسلمانوں کا ''نظریہ جوہر فرد'' یونان سے ماخوذ ہے۔ دیکھئے کتاب کا ص ۱۴۷

۴۵۔ دیکھیے:

Henri corbin, Histoire de la Philosophie islamique

(Paris,Gallimard,coll Idee 1964)

عربی ترجمہ از سید نصیر مروۃ و سید حسن قبیسی مطبوعہ مراجعہ وتعلیق امام موسیٰ الصدر وز کریا تامرت مطبوعہ ۱۹۲۶ء منشورات عویدات، بیروت۔

۴۶۔ ہنری کوربن کی کتاب دو جلدوں میں ہے۔ پہلی جلد کا عنوان ہے: "تاریخ الفلسفة الاسلامية منذ الاصول الى وفاة ابن رشد" جس کا عربی میں ترجمہ موجود ہے۔ کتاب کا دوسرا حصہ "تاریخ الفلسفہ الاسلامية منذ ابن رشد الیٰ ایامنا" کے نام سے ہے۔ ہمیں اس کے کسی عربی ترجمہ کا علم نہیں ہے۔ البتہ فرانسیسی نسخہ کو ایلیاد کے فرانسیسی موسوعہ، جزء فلسفہ مطبوعہ ۱۹۷۴ء میں دیکھا جاسکتا ہے۔

۴۷۔ ایضاً، ص ۳۴

۴۸۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی کتاب: "تکوین العقل العربی "مطبوعہ دار الطلیعہ، بیروت ۱۹۸۴ء

۴۹۔ ہنری کوربن، حوالہ سابق، ص: ۳۶۲۔۳۶۳

۵۰۔ کرستیاں جامبیت نے یہ کتاب لکھی:

Christian Jambet la logique des orientaux Henri corbin

et la science des formes (ed. du suil. paris 1983)

۵۱۔ ایضاً، ص: ۱۹

۵۲۔ ایضاً، ص: ۲۰

۵۳۔ ہیگل کے معروف نظریہ کی طرف اشارہ ہے، رتیلے رنگ سے مراد فلسفہ ہے جس کو دماغ کے مادة رمادية کی مماثلت سے یہ نام دیا گیا ہے۔

۵۴۔ مظہریت کا فلسفہ یا فینومینولوجیکل فلاسفی فکری عمل اور اس سے پیدا ہونے والے انعکاسات میں فرق کرتا ہے۔

۵۵۔ راقم سطور نے اسلامی فلسفہ کی تاریخ پر نظر ثانی کے سلسلہ میں جو کوششیں کی ہیں ان کو: "نحن و التراث" اور "تکوین العقل العربی" مطبوعہ دار الطلیعہ، بیروت میں دیکھا جاسکتا ہے۔

تاریخ:

اسلامی تاریخ کے مطالعہ میں استشراقی طریقہ کار[1]

مستشرقین کا مطالعۂ تاریخ:

انیسویں صدی کے نصف آخر سے مستشرقین نے اسلامی تاریخ کے مطالعہ میں جس طریقہ کار کو اپنانے کی کوشش کی ہے وہ متعدد اسباب کی بنا پر خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ وہ متعدد اسباب کچھ اس طرح کے ہیں:

۱۔ مشرق کا ایک محقق یہ دیکھنے کی کوشش کرتا ہے کہ مغرب نے اپنی خاص فکر کے دائرہ میں مشرق کے معاملات اور مشرقی موضوعات پر کس انداز سے غور کیا۔ ایک مشرقی یا مسلمان محقق کے لیے یہ بات اہم ہے کہ مغرب نے آخر مشرق کو اس نقطہ نظر سے کیوں دیکھا جس میں حقائق کو مسخ کرنے اور صریح طور پر زیادتی کرنے کے خاصے عناصر پائے جاتے ہیں۔ (۱) علم و تحقیق کے میدان میں بعض ممتاز مستشرقین کی چند کتابوں میں بلاشبہ مثبت پیش رفت نظر آتی ہے، مگر استشراق کے پس منظر اور منظر نامہ کے منفی پہلو زمانہ حال میں کی گئی تحقیقات سے واضح ہوتے جا رہے ہیں۔ (۲)

۲۔ اسلامی تاریخ کے مطالعہ میں مغربی طریقہ کار کا مسئلہ اس وقت زیادہ شوق آگیں بن گیا جب سماجی علوم میں بالعموم اور تاریخ میں بالخصوص منہجیت (Methodology) داخل ہوگئی۔ اس قسم کے فلسفیانہ سوالات کہ تاریخ کسے کہتے ہیں اور اس قسم کے تاریخی سوالات کہ تاریخ نویسی کس انداز پر ہونی چاہیے اور ہم تاریخ نویسی کا کام کن مقاصد کے پیش نظر

---

[1] بقلم: ڈاکٹر محمد بن عبود، معہد الابحاث العلمیۃ الجامعی، الرباط، المراکش

انجام دیں یہ اور اس قسم کے دوسرے سوالات اسلامی تاریخ کے مطالعہ میں اسی اہمیت کے حامل ہو گئے ہیں جو اہمیت دوسرے تاریخی مطالعات میں ہو سکتی ہے۔

۳۔ اسلامی تاریخ کی نسبت سے مستشرقین کی منہجیت کا مسئلہ اس لیے بھی اہم ہے کہ اس کا تعلق اسلامی تاریخ کی روح اور اس کے جو ہر جیسے نازک اور ذکی الحس موضوع سے ہے۔ اسی لیے اس کا نازک ترین اور حساس سوال یہ ہے کہ مستشرقین نے اسلامی تاریخ سے متعلق چند مفروضوں اور نظریوں کو وسعت دیتے ہوئے عالم اسلام کے مکاتب فکر اور ان کے افکار کے ارتقا پر اثر انداز ہونے کے لیے کس نوع کی کوشش کیں جو اگر چہ بظاہر علمی و تحقیقی رنگ کے حامل نظر آتے ہیں مگر اکثر و بیشتر ان میں سے ایسے عوامل اور جذبات کارفرما ہوتے ہیں جن کا مقصد سامراجیت' شہنشاہیت اور مشنری سرگرمیوں کے ذریعے عالم اسلام اور عمومی انداز سے پورے مشرق پر مغرب کی بالادستی کو فروغ دینا ہے۔

اسلامیات کے موضوع میں مغربی منہجیت (Methodolgy) کے مسائل

ا۔ موضوع کی نوعیت

اسلامی تاریخ اور منہجیت کے موضوع پر جدید تحقیقات میں مستشرقین کے سامنے بعض نئے مسائل پیدا ہوئے۔ مثال کے طور پر ایک مسئلہ اصطلاحات کا ہے' انیسویں صدی کے نصف آخر سے اسلامی تاریخ کے موضوع پر استشراقی مطالعات میں جو اصطلاحات استعمال کی جاتی رہی ہیں مختلف پیچیدہ اسباب کی بنا پر اب ان کا انداز ہی بدل گیا ہے۔

اس بنیادی تبدیلی کے ساتھ دوسری تبدیلیاں بھی سامنے آئیں جن کا تعلق اسلامی تاریخ کی نوعیت سے ہے اور جن پر مستشرقین نے بحث و مطالعہ کے مختلف طریقوں کو عملی شکل دینے کی کوشش کی ہے' ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ مستشرقین یا بسا اوقات انقلاب نے اسلامی تاریخ نویسی کے میدان میں جو تبدیلیاں اپنے طریقہ کار میں پیدا کی ہیں ان سے خود ان کے ارتقا کے فکری اور ماحولیاتی پس منظر میں زبردست تغیرات پیدا ہوئے ہیں خصوصاً جنگ عظیم کے بعد اس سے مستشرقین کے منہج میں نئے رجحانات نمودار ہوئے جو سب سے پہلے سماجی

علوم کے میدان میں نظر آئے۔ اس طرح مستشرقین کی تاریخ نویسی پر اس کا اثر پڑنا ضروری تھا (۳) بہرصورت ہمارا خیال ہے کہ مستقبل میں مستشرقین کے طریقہ کار میں وضاحت کی کمی نمایاں طور پر محسوس کی جائے گی کیونکہ اس میں پیدا ہونے والی تبدیلیوں کا ایک سلسلہ بندھا ہوا ہے۔ (۴) اس کے برعکس حال اور ماضی قریب میں استشراق کو خاص رخ دینے کے سلسلے میں بعض رجحانات اس رنگ کے حامل نظر آتے ہیں جسے مستشرقین نے اختیار کیا تھا۔ اس سلسلہ میں کیے جانے والے بعض مطالعات میں انھیں خصوصی اہمیت دی گئی ہے خصوصاً ایڈورڈ سعید کی کتاب استشراق (Orientalism) ماضی میں اس تحریک کے بعض نقوش اور خط وخال کا تجزیہ کیا گیا ہے اور اس کے ذریعے مستقبل میں نمودار ہونے والے رجحانات کے بارے میں پیش بینی کا موقع فراہم ہوا۔ (۵)

اسلامی تاریخ کے میدان میں استشراقی منہجیت کا موضوع انتہائی پیچیدہ ہے کیونکہ جن اصطلاحات پر ہم یہاں بحث کرنا چاہتے ہیں چونکہ ان کے مفہوم کے تعین میں اختلاف رائے کی گنجائش موجود ہے۔ اسی لیے مختلف پہلوؤں سے ان میں ضرورت سے زیادہ لچک محسوس ہوتی ہے۔ اِس پیچیدگی کا سبب ملکی روایات اور ان کی گونا گونی کو بھی قرار دیا جاسکتا ہے جنھوں نے استشراق کو تشکیل دینے میں خصوصی کردار ادا کیا ہے (جیسے برطانوی، فرانسیسی، جرمنی اور اطالوی رسوم و روایات) جن کے تانے بانے میں ایسے مختلف علوم سیاسی اور سماجی طاقتوں اور متعدد فکری رجحانات کا بھی کردار شامل ہے جن کے اثرات سے نمایاں ترین مستشرقین بھی آزاد نہیں رہ سکے۔ (۶)

اسی طرح زمان ومکان کے لحاظ سے مستشرقین نے اسلامیات کے میدان میں بحث و نظر کے گونا گوں طریقے اپنائے اس لیے ہم مغربی منہجیت کے بعض خصوصی پہلوؤں اور اسلامی تاریخ پر ان کی تطبیقات پر اپنی توجہ کو مرکوز کریں گے خود اسلامی تاریخ کی اصطلاح میں کافی ابہام پایا جاتا ہے اگر ہم ان تاریخی کتابوں میں اس اصطلاح کے کسی متعین مفہوم کو تلاش کریں جو اسلام اور اسلامی تاریخ کے موضوع پر مستشرقین کے قلم سے ہیں تو ہمیں اس کے

مفہوم میں خاصا توسع نظر آئے گا اس لیے اسلامی تاریخ کے میدان میں جس منہجیت کو انھوں نے تطبیق دی ہے اس میں خاصا توسع اور شدید تنوع موجود ہے۔ فنی لحاظ سے اس توسع کا جلوہ اس وقت زیادہ واضح انداز سے نظر آتا ہے جب ہم استشراقی نتائج نگارشات کی بہ نسبت مغرب میں بحث و تحقیق کے مختلف اسالیب کے درمیان باہمی مشابہت پر غور کرتے ہیں۔ موضوعاتی سطح پر اس کا اندازہ اس وقت ہوتا ہے جب ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ قومیت اور وطنیت کے اختلاف کے باوجود اصل میدان عمل میں مختلف مستشرقین کے باہم تعاون اور اشتراکِ عمل کی بنا پر اسلامی تاریخی کے مطالعات کن خصوصیات کے حامل ہوتے ہیں۔

دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ یہ اختلاف ان زمانی فاصلوں اور تاریخی پہلوؤں کے باہم مختلف ہونے کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں جن کو مستشرقین نے خصوصی اہمیت دی ہے کیونکہ عالم اسلام مختلف جغرافیائی منطقوں پر مشتمل ہے یا مختلف زمانی فاصلوں میں اس کی تاریخی تشکیل ہوئی ہے، ان سبھوں کو موضوع بحث بنایا گیا ہے، ان اختلافات کی ایک دوسری وجہ بحث ونظر کے اسالیب اور فلسفیانہ پس منظر کا اختلاف ہے جس سے مستشرقین کا کوئی بھی طبقہ عاری نہیں ہے، ہمارے سامنے جب یہ مشکلیں اور رکاوٹیں ہوں تو کیا اسلامی تاریخی کے میدان میں کسی خاص معنی میں منہجیت کو موضوع گفتگو بنایا جاسکتا ہے؟

مستشرقین کی زبانوں کا مسئلہ بھی خاصا پیچیدہ ہے۔ اگر کسی کو عربی، انگریزی، فرانسیسی، ہسپانوی زبانوں پر عبور حاصل ہو تو یقیناً اس کو اہمیت دی جائے گی۔ لیکن یہ خصوصیت اس وقت اضافی ثابت ہو جاتی ہے جب اِن زبانوں کے علاوہ دوسری زبانوں میں مستشرقین کی تحقیقات ملتی ہیں۔ مغرب میں اسلامیات کے میدان میں بحث وتحقیق کو فروغ دینے میں جرمن مستشرقین نے جو قائدانہ کردار ادا کیا ہے ان کو کسی بھی صورت میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا دوسری رکاوٹ یہ ہے کہ روسی کتابوں کا مطالعہ اور تنقید اس وقت ممکن ہے جب ان کا ترجمہ کردیا جائے گا۔ عثمانی شہنشاہیت اور ترکی وغیرہ سے قریب ہونے کی بنا پر روسی

مستشرقین نے بالخصوص اسلامی تاریخ کے میدان میں بحث وتحقیق میں فعال کردار ادا کیا ہے اس کے علاوہ اطالیہ ہنگری، ہالینڈ اور دیگر ملکوں کے مستشرقین نے بھی تاریخ اسلام پر کتابیں تصنیف کی ہیں۔

ہم ان مختلف اسالیب اور اصولوں پر روشنی ڈال سکتے ہیں جو تاریخ اسلام کے موضوع پر اختیار کیے گئے ہیں۔ مستشرقین کی کوششوں کے پیچھے جو عوامل کارفرما تھے ان پر بھی توجہ دینے کی ضرورت ہے، ایک مستشرق یا مستشرقین کے ہر ایک گروہ نے جو سوالات اٹھائے ہیں وہ ان مناہج کے آئینہ دار ہوتے ہیں جو اس مکتب فکر کے ساتھ خاص ہے۔

یہاں ہم بعض ان مسائل کی طرف اشارہ کر دینا مناسب سمجھتے ہیں جو براہ راست نہیں بلکہ بالواسطہ اسلامیات کے میدان میں مغربی منہجیت سے تعلق رکھتے ہیں لیکن اس مختصر سے مقالہ میں ان پر تفصیل سے بحث کرنا ممکن نہ ہوگا۔ مثال کے طور پر تاریخ اسلام کے موضوع پر مغرب میں کون سا طریقہ کار نسبتاً زیادہ عمدہ اور مناسب ہے، اس پر بحث کرنے کے مقابلہ میں زیادہ افادیت کا حامل یہ ہوگا کہ بحث وتحقیق کے مختلف اسالیب اور عمومی احوال کا خلاصہ پیش کیا جائے۔ اس جگہ اس قسم کے سوالات اٹھائے جاسکتے ہیں:

۱۔ جس متعین شکل میں مغرب میں اسلامی تاریخ نے ارتقا کے مراحل طے کرنا شروع کیے، اس کا تاریخی پس منظر کس نوعیت کا حامل تھا؟

۲۔ وہ کون سے عمومی انداز کے عوامل تھے براہ راست جن کا اثر سب سے زیادہ ارتقا پر پڑا؟

۳۔ اسلامی تاریخ کے میدان میں مغربی طریقہ کار اور اس کے تاریخی پس منظر کے درمیان کس نوعیت کا علاقہ ہے جس کے دائرے میں یہ ارتقا ہوا؟

۴۔ اس پس منظر نے کس حد تک ان عمومی رجحانات، اسالیب اور طریقوں کی تشکیل کی جو اسلامی تاریخ کے موضوع پر مطالعہ وتحقیق میں کارفرما رہے؟

۵۔ کیا اس بات کا امکان تھا کہ بالفرض حالات دوسرے ہوتے تو اسالیب وطریقے بھی موجودہ اسالیب اور طریقوں سے مختلف ہوتے؟

بہرصورت استشراق کی تحریک اور اس کے طریقہ کار کو جنم دینے والے عوامل پر بحث کرنے کے بجائے اس مقالہ میں بنیادی طور پر اسلامی تاریخ کے ارتقا کو موضوع بنایا گیا ہے اور ان اسالیب اور موجودہ زمانہ میں ان کے نمایاں خط وخال پر گفتگو کی گئی ہے جو اس کے دائرہ میں کارفرما ہے' اس سلسلہ میں اس کے پس منظر اور اس کے جنم دینے والے عوامل کی طرف تفصیلات سے گریز کرتے ہوئے اشارے کر دیے جائیں گے اگرچہ اس مقالہ میں خصوصیت کے ساتھ ہمارے پیش نظر دو اہم مستشرقین: لوئی ماسینیوں اور میگویل آسن پلاسیوس ہیں۔

۲۔ اسلامی تاریخ کے میدان میں مغربی منہجیت کا تعین

انیسویں اور بیسویں صدی میں اسلامی تاریخ کے میدان میں کارفرما کسی مغربی منہجیت کی متعین شکل کو تلاش کرنا دشوار کام ہے' اور اس انداز میں اس کو پیش کرنا بھی ممکن نہ ہوگا جسے عالمی پیمانہ پر صحیح تسلیم کیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر مستشرق الگ رجحانات اور خصوصیتوں کا مالک ہوتا ہے' مثال کے طور پر اگر چند خاص سیاسی نظریات دو مستشرقوں کے درمیان مشترک ہوں تو ان میں سے ایک اس بات کو ترجیح دے گا کہ اسلام اور تاریخِ اسلام کا مطالعہ مختلف پہلوؤں کو ملا کر عمومی انداز سے کیا جانا چاہیے جبکہ دوسرا مستشرق اسلام کے فروعی مسائل ہی پر توجہ دے کر جزئیات کی تحقیق کرے گا مثال کے طور پر تین مستشرقین اگر عربوں کی تاریخ کا مطالعہ کریں تو اموی دور کے بارے میں دو مستشرقین کا اس طرح اتفاق رائے ہوگا جسے تیسرا مستشرق کبھی قبول نہیں کر سکتا پھر پہلے اور تیسرے مستشرق کے درمیان عہد عباسی کی اس انداز سے تشریح پر اتفاق ہوگا جسے دوسرا مستشرق کبھی قبول نہیں کر سکتا' اس طرح پہلے مستشرق نے عہد اموی کی جو تشریح کی تھی اس سے دوسرا مستشرق متفق ہو سکتا ہے جبکہ دوسرے اور تیسرے مستشرق کو عہد عباسی اور عہد اموی دونوں معاملوں میں باہم مختلف الرائے دیکھا جا سکتا ہے۔

جن مستشرقین کو ہم مذہبی عقیدہ کے پہلو سے ایک صف میں کھڑا کر سکتے ہیں ان کی

تحقیقات ایسے دوسرے مستشرقین کی تحقیقات سے مختلف ہوتی ہیں جن کا تعلق برعکس نظریاتی رجحانات سے ہوتا ہے مثال کے طور پر منٹگمری واٹ کی کتاب ''محمد ایٹ مکہ'' اور محمد ایٹ مدینہ'' (۷) میں پیغمبر اسلام کی سیرت کی سوشیولوجیکل (سماجی) تشریح کی گئی ہے۔ واٹ کا یہ طریقۂ کار اس پہلو سے اس مادہ پرستانہ تشریحی طریقہ کار سے متفق ہے جسے مارکسیت پسند میکسم روڈنسن اپنی کتاب ''محمدؐ'' میں اپناتا ہے۔ یہ اتفاق رائے اس اتفاق رائے کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ہمیں منٹگمری واٹ اور دوسرے مسیحی مستشرقین کے درمیان نظر آتا ہے جنھوں نے دوسرے عوامل کی نشاندہی کرنے کی کوشش کی مثلاً نبی کے ذہن میں روز قیامت کے تصور کا غلبہ (خصوصاً مستشرق کازانوا کے نزدیک) (۸) اور الٰہِ واحد کا تصور یا نبی کے خاص مرض کا مسئلہ جس پر ڈانکن بلیک میکڈونالڈ (۹، ۱۰) نے خصوصی توجہ دی ہے' دوسری طرف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ میکڈونالڈ نے جس انداز سے مرض کے مسئلہ کو اٹھا کر اس پر بحث کی ہے وہ روڈنسن کے نزدیک قابل قبول ہے جبکہ اسی کا ہم مشرب منٹگمری واٹ اسے تسلیم نہیں کرتا۔ علاوہ ازیں سیاسی ناحیہ سے منٹگمری واٹ کا تعلق بائیں بازو سے ہے جب کہ روڈنسن اور میکڈونالڈ دائیں بازو سے تعلق رکھتے ہیں۔

اسلامیات کا میدان دراصل ہمہ گیر اور وسیع میدان ہے اس میدان کی اس خصوصیت کا ہی نتیجہ ہے کہ الگ الگ مستشرقین کے یہاں اختصاص کے شعبے الگ الگ ہیں۔ مثال کے طور پر اگر ہم تین مستشرقین کو فرض کریں تو نہیں نظر آئے گا کہ پہلا اور دوسرا مستشرق علم اللغۃ (Philology) اور فلسفہ کے مضامین کے ماہر ہونے میں یکساں ہوں گے۔ پہلا مستشرق دوسرے مستشرق کے ساتھ آئیڈیالوجیسٹ (نظریت پسندی) اور مورخ ہونے کے سلسلہ میں متفق ہوسکتا ہے لیکن شاید دوسرے مستشرق کو علم الاجتماع (سماجیات) اور ادبیات کے موضوع پر جو علم اور تجربہ ہو یا تیسرے مستشرق کو قانون کے موضوع پر جو واقفیت ہو پہلا مستشرق اس سے بالکل عاری ہوسکتا ہے۔ اس طرح اسلامی تاریخ کے میدان میں مغربی طریقہ کار کے تعین کا مسئلہ کافی پیچیدہ ہوجاتا ہے۔

مغربی طریقۂ کار کی عمومی خصوصیات کا مطالعہ بعض اعتبارات سے حوصلہ افزا بھی ہو سکتا ہے تمام مستشرقین بحث و تحقیق اور تاریخی تجزیہ میں جو اسالیب اپناتے ہیں وہ ایک حد تک علمی اسالیب ہوتے ہیں بہر صورت علمی اسالیب کی غیر جانبداری کو مستشرقین بسا اوقات اس طور پر غلط مقصد کے لیے استعمال کرتے ہیں کہ وہ باہم مختلف ہی نہیں بلکہ متضاد بھی نظر آنے لگتے ہیں اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ ان ہی اسالیب کو مختلف مقاصد اور الگ الگ اغراض کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ خصوصی رجحانات اور نظریات کے اختلاف سے قطع نظر مستشرقین جس حد تک ایک دوسرے سے متاثر ہوتے ہیں اس کا اظہار واضح طور پر ان کے اصول تحقیق سے ہوتا ہے اور بالآخر ہم دیکھتے ہیں کہ انفرادی یا اجتماعی مفادات تمام مستشرقین کو ایک ہی پلیٹ فارم پر جمع کر دیتے ہیں۔

۳۔ اسلامیات کے سیاق میں اسلامی تاریخ کا موضوع

اسلامیات کے میدان میں مختلف علوم کے درمیان باہم دیگر پیوستگی کی نوعیت مستشرقین کے یہاں پائے جانے والے ثقافتی پس منظر کی گونا گونی کا نتیجہ ہے۔ آج کل اسلامیات کا میدان ایک خصوصی نوعیت کا حامل ہے اور وہ ہے مختلف علوم کے درمیان پائی جانے والی باہم دیگر پیوستگی کی خصوصیت جو ان علوم کے مختلف فروع میں نظر آتی ہے چونکہ مستشرقین کے اکثر مطالعات میں بہت سے پہلوؤں کو ایک ساتھ لے کر چلنے کا رجحان پایا جاتا ہے اور اگر ہر پہلو کو انفرادی سطح پر دیکھا جائے تو ان کے مطالعات سطحیت سے خالی نہیں ہوتے' اسی وجہ سے مختلف علوم کے درمیان باہم پیوستگی کی خصوصیت نے موضوع کو کلیت عطا کر دی ہے۔ بحث و تحقیق میں عمومیت پیدا کرنے کا یہ انداز دراصل جس امر کا نتیجہ ہے وہ یہ ہے کہ اسلام کے موضوع پر ہمہ گیر مطالعات کے دائرہ میں متعدد علوم کو یکجا کرنے کے لیے مستشرقین مجبور تھے۔ الگ الگ موضوعات کو خصوصی بحث و تحقیق کا موضوع بنایا جا سکتا تھا اور متعدد مستشرقین میں واقعی ایسی صلاحیت بھی موجود تھی۔ مستشرقین کے بہت سے علوم یقیناً کم مایہ ہیں۔ اگرچہ بسا اوقات اس دائرہ میں ان کی کمزوری کو بے نقاب کرنا مشکل ہوتا ہے جہاں علوم ایک

دوسرے سے پیوستہ ہوتے ہیں۔ اسلام اور اِسلامی ثقافت پر دنیا کے دوسرے مختلف مذاہب، افکار اور تہذیب وتمدن کے اثرات کا موضوع مستشرقین کی تصنیفات کا خاص محور رہا ہے اور انھوں نے اپنے مفروضات کو صحیح ثابت کرنے کے لیے بھرپور کوشش کی ہے۔ اس لیے فقہ، فکر اسلامی، ادب عربی اور دیگر موضوعات کو بھی بحث وتحقیق میں شامل کرلیا گیا اور یہ بتایا گیا کہ ان اثرات کی وجہ سے اسلام کا ان مذاہب، افکار اور تہذیب وتمدن سے قریبی اتصال ہے۔ یہیں یہ بھی معلوم ہوگا کہ اسلام پر مرتب ہونے والے اثرات کے حوالہ سے جو کچھ کہا گیا ہے اس کے بارے میں قیل وقال اور نزاع کی اصل وجہ یہ اتصال نہیں بلکہ اِس اتصال کی اصل نوعیت کی تعیین کا مسئلہ ہے کیونکہ بلاشبہ مختلف زبانوں اور ان کے تاریخی سیاق کی مناسبت سے انبیاء علیہم السلام کے ذریعے نوع انسانی تک توحید کا جو پیغام وحی کے توسط سے پہنچایا گیا اسلام اس کی بلند ترین چوٹی ہے۔ سب سے آخر میں اللہ تعالیٰ نے اس پیغام کو خاتم الانبیاء حضرت محمد ﷺ کے پاس بھیجا۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہی کہ ان انبیاء کے پیغامات کا اصل خلاصہ اور جوہر یکساں ہے اور ایک ہی سرچشمہ سے پھوٹتا ہے۔ اگر چہ ان کی تفصیلی تعلیمات زبان اور پیغام کی تکمیل کے لیے اختیار کیے جانے والے طریقے گوناگوں رہے ہیں۔ روحانی لحاظ سے اور انسان کو انسان قرار دے کر اس کے معیار کو بلند کرنے کی کوشش میں اسلام آسمانی مذاہب کے پیغامات کے عین مطابق ہے۔ انبیاء نے جن عقائد کی تبلیغ کی ان سے بھی اسلام کلی طور پر مطابقت رکھتا ہے اور اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ اس کا منبع بھی آسمانی وحی ہے اور توحید کے راستہ سے نوع انسانی کی دینی اور دنیوی فلاح کے لیے وہ بھی کوشاں ہے۔ سارے مسلمانوں کا اپنے مذہب کے بارے میں ہر حال میں یہی تصور ہے لیکن بیشتر اوقات مستشرقین اسلام کو اس عینک سے دیکھتے ہیں جس میں نظر آنے والی تصویر مسلمانوں کے لیے قابل تسلیم نہیں ہوتی۔ اس کی متعدد مثالیں دی جاسکتی ہیں لیکن اگر ان پر تفصیلی گفتگو کی جائے تو ان بنیادی مسائل سے ہماری توجہ ہٹ جائے گی جو اِس مطالعہ میں ہمارے پیش نظر ہیں، اس جگہ ہمیں یہ ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ مسلمانوں کو اس بات سے کسی بھی حال میں انکار نہیں

ہے کہ ان کے مذہب اور تمام ادیان اور ثقافتوں کے درمیان تعلق موجود ہے لیکن اس تعلق کی نوعیت کے مسئلہ میں وہ مستشرقین کا ساتھ نہیں دے سکتے۔

مغربی مستشرقین کی عمومی کوشش یہ معلوم کرنے کی ہوتی ہے کہ اسلام سے قبل جزیرہ نمائے عرب اور اسلام کے درمیان تعلق اسی نوعیت کا ثابت ہو جائے جس نوعیت کا تعلق براہ راست ''سبب اور نتیجہ'' (Cause and Effect) کے درمیان ہوتا ہے۔ اسلام کے ارتقا میں ''کارفرما اثرات'' کو ثابت کرنے میں مغربی مستشرقین کا ایک عمومی رجحان یہ ہوتا ہے کہ اِسلام کو متعدد غیر اسلامی تہذیبوں کا احسان مند قرار دیا جائے۔ بعض مستشرقین تو اسلام کو ہر طرح کی تخلیقی، ابداعی اور ذاتی خصوصیات سے عاری ثابت کرنا چاہتے ہیں، ان کے نزدیک یہ خصوصیات یونان، روم اور چین کی قدیم تہذیبوں کی اجارہ داری ہے مگر کچھ مستشرقین ایسے بھی مل جاتے ہیں جنھوں نے اس مسئلہ میں حقیقت پسندی کا ثبوت دیا ہے جیسے ہارورڈ یونیورسٹی کے جارج سارٹن جس نے علوم عربیہ کے ایک مورخ کی حیثیت سے اپنے خاص زاویہ نگاہ کے زیر اثر اسلام پر اثرات کی تشریح کے سلسلے میں اس سے برعکس موقف اختیار کیا ہے۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ سارٹن جن نتائج تک پہنچ سکا وہ دوسرے مستشرقین کے اخذ کردہ نتائج سے مختلف ہیں۔ سارٹن جہاں یہ تسلیم کرتا ہے کہ جدید ریاضی اور جدید علم المشکلات کے میدان میں عربوں کی تجدیدات بنیادی طور پر سنسکرت اور یونانی مراجع پر مبنی ہیں، وہاں وہ ان لوگوں کو سخت سست کہنے سے باز نہیں رہتا جو عربوں کی خصوصیات کی اہمیت کو کم کرنا چاہتے ہیں اور ان کے خلاف بغض وحسد اپنے سینوں میں پوشیدہ رکھتے ہیں۔ اس قسم کے شاذ ذہنیت والے افراد یہ کہتے ہوئے اختلاف کرتے ہیں کہ جو شخص بہت سے مصادر سے اخذ کرتا ہے وہ ایسے شخص کے مقابلے میں افضل نہیں ہوتا جو کسی ایک ہی مصدر سے اخذ کرتا ہے۔ (۱۱)

سارٹن جس نتیجہ پر پہنچتا ہے وہ اسی کے الفاظ میں یوں ہے:

''مذکورہ بالا دونوں حالوں میں عرب ریاضی دانوں نے یونانی اور سنسکرت مصادر سے ''ہو بہو'' (Copy as it is) نقل نہیں کیا۔ چنانچہ اگر ایسا ہوتا تو یقیناً یہ عبث اور مذاق ہوتا۔

عربوں نے جو کچھ کیا وہ یہ تھا کہ انھوں نے دونوں تہذیبوں کو جمع کیا اور یونانی افکار کو ہندوستانی افکار کے ساتھ ملا کر قابل استعمال بنایا چنانچہ اگر یہ کاوشیں تخلیق اور اپج کی حیثیت نہیں رکھتیں تو پھر سائنس کے میدان میں تخلیق اور اپج نام کی کوئی چیز موجود نہ ہوگی۔ درحقیقت سائنسی تخلیق وانکشافات اس کے سوا کچھ نہیں کہ متفرق دھاگوں سے تانا بانا تیار کر کے ایک نئی پوشاک بنانا ہے کیونکہ ایجادات عدم سے ظہور میں نہیں آتیں'' (۱۲)

فروعی میدان سے قطع نظر بیشتر مستشرقین کی کتابوں میں کہیں کم اور کہیں زیادہ یہی رجحان موجود ہوتا ہے۔ یہیں سے اس قسم کے نظریات پیش کیے گئے کہ اسلامی فقہ رومن لا سے ماخوذ ہے۔ (۱۳) ایک عربی مذہب کے اعتبار سے اسلام یہودیت اور مسیحیت ہی کا نیا رنگ ہے (۱۴) اسلامی تہذیب اپنے ارتقا کے اوج کمال کے ساتھ دراصل یونانی تہذیب ہی کی ایک شکل ہے (۱۵) اسلام پر پڑنے والے مختلف اثرات کے مسئلہ پر کسی بھی مستشرق نے اپنی رائے دینے سے دریغ نہیں کیا' اگر گولڈزیہر اور ہورخرونیہ کے درمیان موازنہ کیا جائے اور یہ دیکھنے کی کوشش کی جائے کہ اسلام پر مرتب ہونے والے مختلف تاریخی اثرات کی تحقیق و تدقیق کے لیے وہ دونوں کس طرح کوشاں ہیں تو اس سے آرا کی اس گونا گونی پر بھی روشنی پڑے گی جو مستشرقین کے طریقہ ہائے تحقیق اور نظریت پسندی کی آئینہ دار ہے۔ گولڈزیہر نے اسلام اور تمام دیگر فکری رجحانات اور فلسفوں کے درمیان ربط تلاش کرتے ہوئے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اسلام ایرانیوں بدھ مذہب کے پیروکاروں اور بہت سے دیگر ادیان اور فلسفوں سے متاثر ہوا۔ بیکر ہورخرونیہ اور بہت سے دوسرے مستشرقین نے اسلام پر مسیحیت کے اثرات کی نشاندہی کی ہے اور اس کو قدیم تصوف (غنوص) نوافلاطونیت اور یونانی افکار کا مجموعہ قرار دیا ہے۔ مستشرقین کی تصنیفات کے عناوین ہی سے یہ نقطہ نظر واضح ہو جاتا ہے مثلاً ڈانکن بلاک میکڈونالڈ کی کتاب ''اسلام اور مسیحیت کے درمیان نیا موقف'' یا سی انتش بیکر کی کتاب ''مسیحیت اور اسلام'' یا لوئی ماسینیوں کی کتاب ''اسلام اور مسیحیت کے درمیان سات قسم کے روابط''۔ لوئی ماسینیوں نے اپنے اس مطالعہ میں اسی نہج پر بحث ونظر کو مرکوز کیا ہے

جوحلاج کے سلسلہ میں تا حیات کرتا رہا۔ اسی طرح میگویل آسن پلاسیوس نے ''اندلس کے مفکرین پر مسیحی اثرات'' کے مطالعہ میں یہی انداز اپنایا ہے۔

مغربی استشراق کی دلچسپی کا محور ایک دوسرا موضوع بھی ہے یعنی ''اسلام کی ابتدائی فتوحات کے نقوش اور اسباب'' کا موضوع۔ اسلام کی ابتدائی فتوحات کے سلسلہ میں مستشرقین کا یہ خیال تھا کہ ایک نئے اور سادہ مذہب کی حیثیت سے اسلام کا حرکی (Dynamic) پہلو اگر ایک سبب ہے تو عرب بدوؤں کے مزاج کی خشونت اور زیادتی پسندی سماجی خلفشار اسلامی خلافت کی تنظیمی صلاحیت' جزیرہ نمائے عرب میں آبادی کی شرح افزائش ان کے اسلحہ کی برتری جو اس وقت عربوں کے استعمال میں تھے اور وہ نادر خصوصیات جو مسلم قائدین اور سپہ سالاروں کے اندر موجود تھیں مسلم افواج کی خاص نفسیاتی کیفیت اور تاریخی عوامل بھی اہم اسباب تھے جو شروع ہی سے اپنا کردار ادا کرنے لگے (جیسے ساسانی اور بازنطینی شہنشاہیتوں کے درمیان کشمکش کے طبعی نتائج اور اسپین میں حکومت کے اندر داخلی استحکام کا فقدان۔ ان امور کی اس انداز سے نشاندہی کی جاتی ہے گویا اسلام کے فروغ کے سلسلہ میں ان ہی عوامل کو مرکزی اور بنیادی حیثیت حاصل رہی۔ اس کے علاوہ اگر اسلام کے دائرہ سے خارج بھی ایسے عوامل موجود تھے جو اسلام کے فروغ میں معاون یا اہم حیثیت کے حامل رہے تو سوال یہ ہے کہ اسلام کی آمد سے قبل ان عوامل کا کردار کیوں نہیں رہا؟ اچانک نمودار ہونے والے اس مظہر کے تعین میں کس حد تک اسلام کی اہمیت پوشیدہ ہے جس کی کوئی توجیہہ نظر نہیں آتی؟ کیا یہ ممکن تھا کہ اسلام کے بغیر اس قسم کا مظہر پایا جاتا؟

علاوہ ازیں اس حقیقت پر زور دیا جانا ضروری ہے کہ اشاعت اسلام کے ابعاد کو ان غیر دینی ابعاد کے مقابلہ میں بالعموم نظر انداز کر دیا گیا ہے جو مستشرقین کا مطمح نظر ہوتے ہیں لیوی پروونسال کی کتاب ''اسپین میں مسلمانوں کی تاریخ'' تاریخ نویسی کا ایک ایسا نمونہ ہے جو برطانیہ میں صنعتی انقلاب کے وقت کے نمایاں ترین مورخ کے قلم سے نکلا۔ اس میں شک نہیں کہ لیوی پروونسال نے اپنی کتاب میں جو مفروضے قائم کیے ہیں وہ بعض تاریخی ادوار کے

سیاق میں مشکوک یا قابل تردید ہیں (۱۶) وہ مفروضے اس نظریہ کے قبیل سے ہیں کہ اندلس میں قبائلی نظام ایک طاقتور سماجی تحریک کی حیثیت رکھتا تھا' کسی زمانہ میں یہ نظریہ ایک ایسی حقیقت کے طور پر تسلیم شدہ تھا جس کا اندلس کی تاریخ کے سیاق میں انکار نہ کیا جاسکتا ہو۔ فقہ کے موضوع پر مغربی مطالعات میں وہ گہرائی نہیں ملتی جو انگریزی قانون کے موضوع پر ماہرانہ تصنیفات اور موجودہ بین لاقوامی قانون پر لکھی گئی کتابوں میں نظر آتی ہے حالانکہ عمومی قانون میں فقہ اسلامی جیسی وسعت اور ہمہ گیری معدوم ہے۔

اسلامیات کے میدان میں اس اضافی سطحیت کا اظہار علم کی ہر سطح پر ہوتا ہے۔ مستشرقین کا مطالعہ اسلام ایک ایسے طاقتور جذبہ کا آئینہ دار ہوتا ہے جو ان کی کاوشوں پر جاری وساری ہوتا ہے۔ مغرب کے تمام علوم کے مقابلہ میں اسلامیات کے موضوع پر مطالعات اور تحقیقات کا کمزور پہلو یہ ہے کہ شاذ و نادر ہی اُن کا دیگر علوم پر اثر پڑا ہے جبکہ دوسری تحقیقات کا معاملہ مختلف ہے۔

اس اشارہ کے بعد کہ مغرب میں اسلامیات کا موضوع ایک مستقل علم کی حیثیت اختیار کر چکا ہے اس پر ہمیں ازسرِ نو غور کرنا چاہیے کہ اس اصطلاح سے مراد آخر کیا ہے (۱۷) مغربی یونیورسٹیوں میں اسلامیات کو عموماً اسی خاص دائرہ میں رکھا جاتا ہے جس میں مثلاً چینی مطالعات شامل ہیں اور جس کے بارے میں یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ کیا ان کو تاریخ' سماجیات اور جغرافیہ جیسے علوم کی طرح موضوع بنایا جاسکتا ہے؟ کیونکہ انیسویں صدی کے نصف آخر کے بعد ہی مغرب کی دانش گاہوں میں بڑی حد تک اسلامیات کا مضمون داخل نصاب کیا گیا جبکہ یہ علوم ان اداروں کی تاسیس سے قبل ہی وجود میں آچکے تھے' اس صدی کے اوائل میں کسی کے وہم وگمان میں بھی یہ بات کھٹک نہیں سکتی تھی کہ مغرب کی مشہور ترین یونیورسٹیوں میں اسلامیات کا مضمون خاص خاص اصناف پر طاقتور انداز سے اثر ڈال سکے گا' ہم یہ بھی محسوس کرتے ہیں کہ اسلامیات کے مضامین کو مزید فروغ دینے اور وسیع کرنے کی ضرورت اور امکان موجود ہے۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اسلامی تاریخ اور اسلام کے مختلف

پہلوؤں کے مطالعات سے ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے علمی لحاظ سے تسلیم شدہ اصول تحقیق کو فروغ دینے اور مخطوطات اور دیگر بنیادی مآخذ کی مدد سے بحث و تحقیق کو آگے بڑھانے کے سلسلے میں بہت سی دشواریاں پیش آرہی ہیں بہرحال اس کے باوجود ان دشواریوں پر قابو پانے کے لیے مطلوبہ جدوجہد کی بدولت یقیناً یہ چیلنج حوصلہ شکن نہیں بلکہ حوصلہ افزا ہی ثابت ہوگا۔

اسلامیات کے دائرے میں بہت سے علوم کو داخل کرنے کی کوشش میں جو رکاوٹ پیش آتی ہے وہ یہ ہے کہ اس کام کے لیے ایک زبردست خلا کو پُر کرنا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ حیرانی اس وقت ہوتی ہے جب ایسے اعتراضات کو تسلیم کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے جن کی تردید نہیں ہوسکی یا ناقص انداز سے جن کی تردید کی گئی جبکہ مستشرقین اپنی ناقص صلاحیتوں کے باوجود اس بات کے لیے کوشاں رہتے ہیں کہ زیادہ سے زیادہ اس قسم کے سوالات اور اعتراضات کیے جائیں جو فوری جواب کے طالب ہوں مگر جن کا جواب پیش کرنا ان کے بس میں نہ ہو۔ جس مسئلہ پر ہمیں پوری توجہ مرکوز کرنی چاہیے وہ یہ ہے کہ بعض مستشرقین اپنی کوششوں کے دائرہ کو وسیع کرتے ہوئے ان حدود کو بھی پھلانگ جاتے ہیں جو ان کے اختصاص کے دائرہ کے باہر ہیں۔ کبھی کبھی یہ اسلامیات کے تانے بانے میں شامل علوم کی کثرت کے پردہ میں بھی ہوتا ہے مگر اختصاص میں مبالغہ سے کبھی کبھی فکری گوشہ نشینی کا احتمال بھی جنم لیتا ہے جو بسا اوقات جمود پیدا کرنے میں معاون ہوتا ہے۔ بہرحال ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف علوم کا ایک دوسرے سے اتصال فطری طور پر کسی حد تک سطحیت پیدا کر دیتا ہے لیکن اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ بحث و تحقیق میں مختلف علوم کے باہمی اتصال کی مثبت قدروں کو ہم تسلیم نہ کریں۔ اس کے برعکس اسلام اور اسلامی تاریخ کے سلسلہ میں نئے مواقف اپناتے ہوئے اس کی حوصلہ افزائی کرنا ضروری ہے۔ یہ کام عرب اسلامی ممالک کی تعلیم یافتہ نسل سے ابھرنے والے ممتاز ترین فضلا اور دانشوروں کی رہنمائی میں انجام پا سکتا ہے۔ (۱۸)

۴۔ اسلامی تاریخ: موضوع، خصوصیات اور نقائص کے پہلو

اس جگہ ان دو سوالوں کے درمیان مضبوط رشتہ موجود ہے:

۱۔ اسلامی تاریخ کسے کہتے ہیں؟

۲۔ تاریخ کسے کہتے ہیں؟

مغربی دانش کدوں میں جس طرح تاریخ کے مضمون کی تعلیم دی جاتی ہے اس کے مطابق تاریخ سماجی علوم کی ایک شاخ ہے اس طرح اسلامیات اور سماجیات کے درمیان براہِ راست تعلق پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ یہ دونوں مضامین اعلیٰ تعلیم کے مغربی اداروں کے زیرِ سایہ پروان چڑھے۔ غیر جانبداری اور معروضیت کے پہلو کو اگر ہم مدِ نظر رکھیں تو اس سوال کا جواب دینا ہمارے امکان سے باہر ہے کہ تاریخ کسے کہتے ہیں یا تاریخ کیا شئے ہے؟ وجہ یہ ہے کہ تاریخ کے بارے میں تصورات جدید مصادر کی دریافت اور جدید تاریخی مطالعات کے سامنے آجانے سے مختلف ہوگئے ہیں، اس پر مستزاد یہ کہ وہ دراصل مؤرخین ہی ہوتے ہیں جو تاریخ سازی کا کام انجام دیتے ہیں اسی وجہ سے ان تغیرات کے دوش بدوش چلنے کے لیے تاریخ میں تبدیلیاں آتی رہتی ہے جو مختلف زمانوں میں الگ الگ رجحانات کے حامل مؤرخین پر اپنا اثر ڈالتے ہیں۔ دوسری طرف ہمیں یہ بھی نظر آتا ہے کہ خود مستشرقین کے رجحانات کے بدلنے سے اسلامی تاریخ کے موضوع میں بنیادی شکل میں تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں۔

فلسفہ، زبان اور الٰہیات کے میدان میں ٹھوس پس منظر سے ابھرنے والے مستشرقین نے اسلامی تاریخ پر خصوصی نقطہ نظر سے مطالعات کیے ہیں۔ ''اسلامی تاریخ'' کی اصطلاح میں کس حد تک خاص جغرافیائی منطقوں کی تاریخ کے علاوہ مذہب اور اس کے پیروکاروں کی تاریخ کا مفہوم بھی شامل ہے۔ اس کے برعکس مغربی دانش کدوں میں تاریخ کا شمار سائنٹفک موضوعات میں ہوتا ہے جس کی نمایاں ترین خصوصیت لادینیت ہے۔ سماجیات کے دائرہ میں تاریخ کے ارتقا سے بالآخر یہی نتیجہ سامنے آیا ہے کہ اس کی نوعیت اسلامی تاریخ سے بالکل الگ ہے، چنانچہ اگر ہمیں ایسے مغربی مؤرخین مل جائیں جو فلسفیانہ مکاتبِ فکر کی نمائندگی کرتے

ہوں خواہ ان کا تعلق تجربیت پسند حلقہ سے ہو یا تاریخیت پسند حلقہ سے اور تاریخ کے میدان میں اختصاص کے ادوار مختلف ہوں مثلاً عہد ہائے وسطی یا عہد ہائے جدید' تو ہمیں یہ بھی نظر آئے گا کہ اسلامی تاریخ میں مستشرقین کی بحث وتحقیق کا معیار وہ نہیں ہے جسے مغربی مؤرخین یورپ کی تاریخ کے مطالعہ میں اپناتے ہیں۔

بہرحال استشراق اور سماجی علوم کے درمیان گہرا اور ٹھوس ربط موجود ہے' مستشرقین نے مشرق کے سلسلہ میں اپنے مطالعات میں سماجی علوم سے ماخوذ ان ہی اسالیب اور طریقوں پر زیادہ سے زیادہ انحصار کیا ہے۔ فی الواقع اسلامی تاریخ سماجی علوم ہی کا ایک جز بن گئی ہے۔ خصوصاً ان مطالعات میں جو ماضی قریب میں علم الانسان (Anthropology) اور علم التمدن کے موضوعات پر امریکی ماہرین نے پیش کیے ہیں مثلاً کینتھ براؤن کی کتاب ''ایک مراکشی شہر میں قدیم روایات اور تغیرات کی حامل قومیں: ۱۸۳۰ء تا ۱۹۳۰ء'' (مطبوعہ مانچسٹر' ۱۹۷۶ء) اور جانیت ابولغد کی کتاب ''مراکش میں تہذیبی ربط وتفریق'' (مطبوعہ پرینسٹن' ۱۹۶۸ء) مستشرقین کی تصنیفات کے ضمن میں ان دو کتابوں کو شامل کرنا مشکل ہے حالانکہ دونوں مصنفین کا تعلق مغربی فضلا سے ہے اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ اسلامی تاریخ نویسی کے انداز کو تبدیل کرنے کا کام عرب ومسلمان فضلا اور دانشوروں کی ایسی نئی نسل کے ذریعے انجام دیا جاسکتا ہے جس کو مغربی یونیورسٹیوں میں حصول تعلیم وتربیت کا موقع ملا ہو۔ ایڈورڈ سعید کے الفاظ میں اس کام میں ان کا نقطہ آغاز مستشرقین سے مختلف ہونا چاہیے لیکن یہ اس وجہ سے کہ مستقبل کے مستشرقین اسلامی تاریخ کا مطالعہ کر ہی نہیں سکتے اگر ان کے مزاج میں اس قسم کی ناانصافیاں غالب رہیں جو تحریک استشراق کے ایک بڑے حصہ کی نمایاں خصوصیات رکھتی ہیں۔ علاوہ ازیں سماجی علوم کی بدولت مستشرقین اور مستغربین کے درمیان گہرا ربط قائم ہوگیا ہے جس کی وجہ اتصال کے جدید ترین وسائل اور بحث وتحقیق کے ایسے نظام کا ارتقا ہے جو فریقین کے نزدیک قابل قبول ہوا گرچہ ان ہی اسالیب اور اصول ہائے بحث کے عین مطابق مطالعہ کرنے کے بعد بھی فریقین کے نتائج الگ الگ ہوتے ہیں۔

اسلامی تاریخ کے میدان میں بحث وتحقیق کے کسی خاص طریقہ کار یا متعدد اسالیب کی طرف اشارہ کرنا تقریباً ناممکن ہے، اس وجہ سے نہیں کہ اسلامی تاریخ پر بحث و تحقیق کے اسالیب مختلف رہے ہیں بلکہ دراصل اس لیے کہ اسلامی تاریخ کی وسعت اور ہمہ گیری عملاً اس بات کو ناممکن بنا دیتی ہے کہ اس کے بارے میں کسی تاریخی تصور کی تشکیل یا اس کی نشاندہی کی جائے جو اس کے تمام خط وخال اور ابعاد و جہات کی محیط ہو مثال کے طور پر ہم دیکھ سکتے ہیں کہ مراکش کی تاریخ کے بارے میں ہمارا جو تصور ہے وہ برصغیر ہندو پاک کی تاریخ کے بارے میں خود ہمارے تصور سے مختلف ہے حالانکہ دونوں ممالک عالم اسلام کے جغرافیائی حدود میں آتے ہیں۔ مراکش اور ہندوستان میں اسلام کی آمد کے طریقے الگ رہے ہیں حالانکہ نئے دین کو قبول کرنے کے سلسلے میں دونوں کا حال یکساں ہے۔ اس اختلاف کی وجہ ان ثقافتوں اور تہذیبوں کا فرق ہے جن سے مراکش اور ہندوستان کے باشندوں کا تعلق ہے چنانچہ سامراجی دور میں فرانسیسی مورخین نے اس معمہ کو حل کرنے کے لیے بربری قوم کے قبول اسلام کے بارے میں جن موضوعات پر قلم اٹھایا تھا وہ ان موضوعات سے یقیناً مختلف تھے جو ایشیائی معاشروں بالخصوص ہندوستان کے ایشیائی سماج سے متعلق تھے۔ یہاں ماحول جغرافیائی و تاریخی عوامل اور پس منظر کے لحاظ سے حالات پوری طرح مختلف ہیں۔ یہیں ایک وحدت بھی نظر آتی ہے جو اسلامی تاریخ کے موضوع کے تنوع کے دائرہ میں ہماری توجہ مبذول کر لیتی ہے، اس کا اندازہ اس وقت ہوتا ہے جب ہم اسلامی تاریخ کے عمومی رجحانات اور اسلامی معاشرہ، فکر اسلامی، اسلامی ثقافت دین اسلام کے گوناگوں ابعاد اور اقتصادی، سیاسی اور سماجی رجحانات کا جائزہ لیتے ہیں جو اسلامی ممالک کی تاریخ پر چھائے رہے۔

اسلامی تاریخ میں ہمہ جہتی کی یہی نمایاں خصوصیت ہمیں اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ تاریخ کی ماہیت، اسلامی تاریخ کے حدود اور اس کی بنیادی خصوصیات کے بارے میں سوال کریں۔ اور یہ کہ وہ کون سے مقاصد ہیں جو اسلامی تاریخ کے مؤرخ کے پیش نظر ہوتے ہیں؟ اور کیا وہ مقاصد پورے بھی ہو پاتے ہیں جن مطالعات کا موضوع اسلامی تحریکات اور معاشرتی

ماحول، فکری رجحانات، ادارے اور اسلامی مظاہر ہوتے ہیں، وہ بنیادی طور پر تاریخی مطالعات ہوتے ہیں کیونکہ ان کا بنیادی تعلق ماضی سے ہوتا ہے، اگر چہ اصلاً وہ ایسے موضوعات سے متعلق ہوتے ہیں جنھیں عادۃً تاریخی موضوعات قرار دیا جاتا ہے کیونکہ سماجی علوم کے ضمن میں اول الذکر کا مدار دیگر مختلف علوم پر ہوتا ہے اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ اسلامی فکر اسلامی تنظیمات اور تحریکات کی تاریخ پر بحث ونظر کے طریقے ان طریقوں سے مختلف ہوتے ہیں جن کی ضرورت سیاسی یا معاشی تاریخ میں پیش آتی ہے۔ اسلامیات کے موضوع کے سلسلہ میں اس حقیقت پر زور دینا ضروری ہے کہ سماجی نظاموں یا ڈھانچوں کے مطالعات اسلامی تاریخ کا جزوِ لاینفک ہوتے ہیں۔

تاریخ کو کس طرح بحث ونظر کا موضوع بنایا جائے؟ اس مسئلہ کا حل ایک حد تک اس طریقہ کار میں موجود ہے جو ماضی میں بالفعل اہل علم کے پیش نظر تھا۔ مستشرقین کے گروہ کے نزدیک علم الانسان کی طرح تاریخ کو سماجی علوم کا ایک حصہ ہونا چاہیے جبکہ دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ تاریخ امتیازی خصوصیات کے حامل ایک مستقل علم کی حیثیت اختیار کرسکتی ہے اس طرح علم اللغۃ، فلسفہ اور الٰہیات کے مختلف پس منظر سے تعلق رکھنے والے مستشرقین الگ الگ گروہی، نظریاتی اور منہاجیاتی امتیازات رکھتے ہیں اور ان امتیازات کی جھلک ان کے مطالعوں اور حاصل مطالعہ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ اسلامی تاریخ اسلامیات کے میدان میں کسی ایسے پہلو سے قطع نظر جو اصل اختصاص کا موضوع ہوا اکثر و بیشتر مستشرقین کو باہم اشتراک عمل کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ مستشرقین تعداد کے لحاظ سے کم ہوتے ہیں جن کو یہ مطالعات کرنے ہیں بلکہ اس وجہ سے مذہب ہونے کے ناطے اسلام کا اسلامی تاریخ کے مزاج سے گہرا تعلق ہے، ایسا کوئی گہرا تعلق مغربی ادیان (مسیحیت و یہودیت) اور مغربی سیاسی تاریخ میں ناپید ہے، اس طرح مغربی تاریخ کے مطالعہ اور تجزیہ میں دینی ابعاد کو دور رکھنا اور لادین یا سیکولر نقطہ نظر کو برتنا قیامت خیز نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس اسلامی تاریخ کے سیاق

میں ہم دیکھتے ہیں کہ مذہب سے لادینی ابعاد کو جدا کرنے کا واحد نتیجہ تاریخ کو توڑ مروڑ کر پیش کرنا ہوتا ہے جیسا کہ بالفعل بہت سے مستشرقین کی تحریروں میں اس کی مثالیں موجود ہیں۔
اس مسئلہ پر تفصیل سے بحث کرنا ہمارے پیش نظر نہیں ہے' یہاں ہم صرف اس مضبوط رشتہ کو دیکھنا چاہتے ہیں جو ایک طرف مذہب اور دوسری طرف معاشرہ' معیشت اور سیاست کے درمیان موجود ہے اور یہ اس لحاظ سے کہ یہ سب اسلامی تاریخ کے جزوِ لاینفک کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مستشرقین کا اس صورت حال سے واقف ہونا فطری بات ہے' یہی وجہ ہے کہ بہت سے مستشرقین کی کتابیں اس اثر سے خالی نہیں ہیں جن میں پلاسیوس اور ماسینیوں بھی شامل ہیں جن پر ہم اس مقالہ کے دوسرے حصے میں بحث کریں گے۔ اس کے باوجود پلاسیوس اور ماسینیوں کے علاوہ دوسرے جدید مستشرقین نے سماجی علوم کی بحث و تحقیق کے جدید ترین اسالیب پر انحصار کرتے ہوئے اسلامی تاریخ میں دینی ابعاد کی اہمیت پر خصوصی زور دیا ہے۔
بہرصورت جہاں ہمیں کچھ ایسے مستشرقین نظر آتے ہیں جو دینی ابعاد کا مطالعہ اسی مفہوم کے لحاظ سے کرتے ہیں جو مسلمانوں کے ذہن میں ہوتا ہے اور اس مطالعہ کے بعد ہی اس پر تنقید کرتے یا کوئی فیصلہ سناتے ہیں تو ہمیں دوسرے ایسے مستشرقین بھی مل جاتے ہیں جو کام تو یہی انجام دیتے ہیں مگر ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ دینی ابعاد کی تحقیر کی جائے اور ان حقائق کو توڑ مروڑ کر پیش کیا جائے۔ اس کی مثال میں دو معاصر برطانوی مستشرقین کو پیش کیا جا سکتا ہے:
منٹگمری واٹ اور برنارڈ لوئیس۔ دونوں ہی معاصر مستشرقین کے حلقہ میں اہم مقام رکھتے ہیں جس کا اعتراف ان کے بہت سے مغربی رفقا کار نے کیا ہے۔ دونوں ہی نے اسلامی تاریخ کے بعض خاص پہلوؤں کا مطالعہ کیا ہے دونوں ہی کثیر التصانیف ہیں جس کی مثال اسلامیات کے میدان میں شاذ و نادر ہی ملتی ہے' دونوں نے اسلامی تاریخ کے دینی ابعاد کا مطالعہ کیا ہے۔
اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ اس کام کے انجام دینے میں دونوں کے طریقے ایک دوسرے سے بنیادی طور پر مختلف ہیں۔ اسی وجہ سے معاصر مسلمان محققین اور فضلا نے ان کے بارے میں الگ الگ فیصلے صادر کیے ہیں باوجود اس کے کہ منٹگمری واٹ کی ''محمد ایٹ مکہ'' اور محمد ایٹ

مدینہ'' جیسی کتابیں انیسویں صدی میں گولڈزیہر سے سرولیم میور تک کے عرصہ میں برطانوی اور یورپی مستشرقین کے نزدیک مستند تسلیم کی جاتی ہیں اور بنیادی مصادر قرار دی جاتی ہیں اور باوجود اس کے کہ نبی کریمؐ سے متعلق منٹگمری واٹ نے جو نتائج اخذ کیے ہیں وہ دیگر مستشرقین کے اخذ کردہ نتائج سے مختلف نہیں ہیں مگر ہم دیکھتے ہیں کہ خود مسلم فضلا اور محققین ان کتابوں کو بہت اہمیت دے رہے ہیں۔ منٹگمری واٹ ایک عقلیت پرست مسیحی عالم کے نقطہ نظر سے اسلام پر تنقید کرتا ہے، وہ اپنے رفقا کار پر بھی اسی نقطہ نظر سے تنقید کرتا ہے جس سے ایک خاص حد تک اس کی غیر جانبداری اور انصاف پسندی کا اظہار ہوتا ہے اگرچہ اس کی یہ غیر جانبداری اور انصاف پسندی اضافی ہی حیثیت رکھتے ہیں لیکن مسلم فضلا اس کی آرا کو نہ تسلیم کرتے ہوئے بھی اس کو احترام کی نظروں سے دیکھتے ہیں۔ اس کے تنقیدی خیالات سے متفق نہیں ہیں مگر اس کو قدر واحترام کی نظروں سے دیکھتے ہیں اس سے زیادہ قدر دانی اور کیا ہوسکتی ہے کہ پاکستان میں جب سیرت پر بین الاقوامی کانفرنس منعقد ہوئی تو اس میں شرکت کرنے کے لیے منٹگمری واٹ کو دعوت دی گئی، اس کے برعکس برنارڈ لوئیس ایک انتہا پسند صیہونی نظر آتا ہے جو صیہونیت کے مقاصد کی تکمیل کے لیے کسی حد تک سختیاں برتنے کی دعوت دیتا ہے، اسلامی تاریخ سے اپنی واقفیت کو وہ سیاسی مقاصد کے لیے آلہ کار بنانا چاہتا ہے، ایک شخص یہ سوال کر سکتا ہے کہ ایڈورڈ سعید کی کتاب ''استشراق'' پر برنارڈ لوئیس کا اس قدر شدید حملہ کیا اس ٹکراؤ کی وجہ سے ہے جو اسے اس وقت محسوس ہوا جب اسے اپنی شکل استشراق کے سلبی پہلوؤں میں نظر آئی اور جسے ایڈورڈ سعید (Edward Said) نے غیر معمولی انداز سے بے نقاب کر دیا تھا؟۔

اسلامی تاریخ کے موضوع پر مستشرقین کے مطالعات میں جب تک ہم یہ نہ تلاش کریں کہ وہ کس حد تک معروضیت پسندی اور غیر جانبداری کو پیش نظر رکھتے ہیں ہم اسلامیات کے میدان میں ان کے اسالیب اور طریقوں پر بحث نہیں کر سکتے یہاں ان متعدد خارجی عوامل پر بحث کرنے کا موقع نہیں ہے جنھوں نے مستشرقین کی تحریروں کو خاص رنگ عطا کیا لیکن

بہرحال ان عوامل کے بنیادی خط وخال کی طرف اشارہ کر دینا ضروری ہے۔اسلامی تاریخ میں مستشرقین کی منہجیت پر بھی اس کے اثرات کارفرما ہیں مثال کے طور پر ہم دیکھتے ہیں کہ نارمن دانیال (Norman Daniel) نے اہل یورپ کے ذہنوں میں مشرق کے تصور کو مطالعہ کا موضوع بنایا اور یہ بتایا کہ اس تصور کا ارتقا کس طرح ہوا جس کی تشکیل میں اٹھارھویں اورانیسویں صدی کے دوران مشرق وسطیٰ میں یورپی تجارت کو فروغ دینے کی کوششوں کا دخل رہا ہے (۲۲) مصنف نے اپنے ایک مقالہ میں انیسویں اور بیسویں صدی کے ممتاز ترین مستشرقین کی تحریروں کی روشنی میں ''استشراق'' کی تحریک پر سامراجیت اور عیسائی و یہودی مشنریوں کے اثرات کی نشاندہی کی ہے۔ (۲۳)۔لیکن ایڈورڈ سعید کی کتاب ''استشراق'' ان تاریخی عوامل کے گہرے تجزیہ کا تازہ ترین نمونہ ہے جو مغرب میں مشرق کی فکر کو فروغ دینے میں کارفرما رہے۔مصنف نے معتبر مستشرقین کی تحریروں پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے اس تصور کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے جو مشرق کی حقیقی تصویر سے قطعاً مختلف ہے۔ (۲۴) گویا مشرقی قاری مستشرقین پر تنقید کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا (۲۵) مستشرقین کی تحریروں کی معروضیت پسندی کو اسی پس منظر میں ان سیاسی اورنظریاتی عوامل کے دائرہ میں چیلنج کیا گیا ہے جنھوں نے انیسویں صدی کے دوران استشراق کو فروغ دینے میں مہمیز کا کام کیا تھا۔

اس کے علاوہ ہم دیکھتے ہیں کہ مستشرقین بسا اوقات اسلامی تاریخ اوراسلام کے بارے میں فیصلہ صادر کرنے میں ثقافتی معیار کو پیش نظر رکھتے ہوئے صرف تاریخی مصادر پرانحصار کرتے ہیں۔استشراق کے بارے میں معروضی تاثر اس وجہ سے پیدا ہوا کہ کسی قسم کی تنقید کے زیر اثر آئے بغیر وہ مغربی عوام ہی کے لیے لکھتے رہے اور کسی قسم کی رکاوٹ اور گرفت کے بغیر ایسے ''علمی نظریات'' تصنیف کرنے میں کامیاب ہوئے جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا تھا۔اسی وجہ سے ہمیں تاریخی نظریات کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن کی بنیادیں شکستہ اور کرم خوردہ ہیں اور بہت سے مستشرقین ان ہی نظریات کو دہرانے اور فروغ دینے میں لگے ہوئے ہیں۔اس طرح ''مغربی کھپت کا معاشرہ''ایک طویل عرصہ تک استشراق

کی ادبی تخلیقات کی اسی طرح کھپت کرتا رہا جس طرح دیگر اشیا صرف کی کھپت ہوتی تھی۔ اور مستشرقین کی ایک بڑی تعداد مستقل اپنی گمراہیوں میں بھٹکتی رہی، بلکہ آنکھیں بند کیے اندھیروں میں چلتی رہی کیونکہ ایک طرف مشرقی ''خاموش' فضلا کی گنگ زبان نے ان کی گرفت میں ایک لفظ بولنا پسند نہیں کیا تو دوسری طرف مغربی عوام کی طرف سے کوئی علمی تنقید یا رکاوٹ پیش نہیں آئی جنھیں موضوع سے گہری واقفیت یا سرے سے اس کا اہتمام ہی نہیں تھا۔ اس سے زیادہ افسوس ناک امر تو یہ ہے کہ بہت سے مستشرقین نے استشراق کے عمومی موقف کو کسی قسم کی تنقید یا تحقیق کے بغیر یہ سمجھتے ہوئے اپنا موقف بنالیا کہ وہ خود اپنے کمال کا ثبوت ہے اور اس میں غلطی کا وہم بھی نہیں ہوسکتا حالانکہ اس تحریک کے جدید تنقیدی مطالعات نے اس چوبین برج کو بڑی حد تک ہلا کر رکھ دیا جو مستشرقین کا مسکن تھا۔ دوسری طرف ایڈورڈ سعید اور دیگر فضلا کی معروضیت پسندی کے سلسلہ میں بعض مستشرقین کا منفی موقف اس بات پر دال ہے کہ کلاسیکی معنوں میں مستشرقین کی وہ نسل اب تبدیل ہوگئی ہے لیکن محل کے کھنڈرات اب بھی محکمہ آثار قدیمہ کی دیکھ ریکھ میں ہیں۔

استشراق کے معروضی پہلوؤں سے متعلق ان عمومی ملاحظات سے یہ مفہوم اخذ کرنا صحیح نہ ہوگا کہ سارے مستشرقین ہی معروضیت پسندی سے دور ہوتے ہیں، بہت سے مستشرقین نے اسلامیات اور اسلامی تاریخ کے موضوع پر صحیح معنوں میں خالص علمی تحقیقات پیش کی ہیں۔ انھوں نے مستشرقین کی نئی نسل کی اس طرح رہنمائی بھی کی۔ اس جگہ اس نوعیت کے تین مستشرقین کا جو نمایاں ترین ہیں تذکرہ کیا جاسکتا ہے ہاملٹن گب، لوئی ماسینیوں اور میگویل آسن پلاسیوس۔ اگرچہ یہ بات صحیح ہے کہ ان کے ذاتی سیاسی نظریات (مثال کے طور پر پلاسیوس فرینکو کا حامی اور جمہوریت کا مخالف تھا) تسلیم نہ کیے جاسکیں یا سیاسی تنظیموں میں شمولیت اختیار کرنا مناسب نہ ہو (مثلاً ماسینیوں ایک سرگرم اور کٹر سامراجیت پسند واقع ہوا تھا جو سمجھتا تھا کہ مراکش کے بارے میں مارشل لیوتی کی سامراجی پالیسی صحیح ہے۔ لیوتی کی بربریوں والی پالیسی کی اس نے ہم نوائی کی یہی نہیں بلکہ مراکش کو فرانس کے ساتھ ملا دینے کا

بھی قائل تھا) اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ اس کی علمی تصنیفات اس لحاظ سے امتیازی حیثیت رکھتی ہیں کہ وہ بڑی حد تک اس کی سیاسی آراونظریات سے آزاد ہیں چنانچہ پلاسیوس کسی بھی شکل میں اپنی کتاب ''طربیہ خداوندی کی اسلامی بنیادیں'' میں فرینکو کی فاشزم تحریک سے متاثر نظر نہیں آتا۔ ماسینیوں مسلم فضلاء کی تنقید کا نشانہ اس لیے بنا کہ اس نے حلاج کی ''خرافات'' اپنی طرف سے ایجاد کر ڈالی اور حاوی کو شہید قرار دے دیا۔ (۲۶) حالانکہ اس کی یہ آخری کتاب تصوف کے موضوع پر مثالی مطالعہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ حلاج کی شخصیت کی تاریخیت کے سلسلے میں ہم ماسینیوں کا ساتھ نہیں دے سکتے' اس کی یہ کتاب تصوف کے موضوع پر مثالی مطالعہ کی حیثیت اس لیے رکھتی ہے کہ طریقہ کار کی وضاحت' تاریخی مصادر کے گہرے تجزیہ اور وسیع کتابیات کے لحاظ سے اس کو ایک نمایاں مقام دیا جاسکتا ہے۔ یہ تو واضح ہے کہ سارے مستشرقین تاریخی مطالعات میں اپنے فلسفیانہ تصورات اور آرا کو پیش کرنے میں ناکام نہ رہے چنانچہ پروونسال کی کتاب ''تاریخ مسلمانان اندلس'' اندلس کے عہد اموی پر بہترین کتاب کی حیثیت رکھتی ہے باوجود اس کے کہ کتاب میں ان سامراجی اثرات کی واضح نشاندہی کی جاسکتی ہے جن سے سامراجی دور کے تاریخیت پسند مؤرخین پہلوتہی نہیں کر سکے۔ درحقیقت لیوی پروونسال ۔۔۔ اور اس کے پیچھے بہت سے فرانسیسی مئورخین ۔۔۔ ان ہی نتائج کی عکاسی کرتے تھے جن کو سامراجیت پسند فرانسیسی مئورخین نے اندلس کی تاریخ کے بارے میں اخذ کر لیا تھا خصوصاً عربوں اور بربریوں کے درمیان قبائلی کشمکش کے اعتبار سے جس کی تاریخی حیثیت مسلم ہے اس کے باوجود پلاسیوس اور ماسینیوں کی کتابوں کا علمی معیار خاصا بلند ہے بلکہ کمال کی جانب محو پرواز ہے یہی وجہ ہے کہ اِن دو مستشرقین کی کاوشوں کا برا اثر ان کے شاگردوں پر پڑا ہے اور فرانس اور اسپین کے علمی استشراقی حلقہ کی تشکیل نو میں بنیادی کردار ادا کیا ہے یہی نہیں بلکہ پورے یورپ کے علمی حلقوں میں بیسویں صدی میں ان کے واضح اثرات دیکھے جاسکتے ہیں۔

لیکن بہ ایں ہمہ جب یہ نامور فضلا اسلامی تاریخ کے مختلف سیاسی نظریاتی گروہوں اور

پارٹیوں کو بحث وتحقیق کا موضوع بناتے ہیں تو ہمیں یہ بھی نظر آتا ہے کہ انھوں نے ایک مذہب کے طور پر اسلام اور عمومی انداز سے اسلامی تاریخ سے بھی گہری واقفیت حاصل کی ہے اسی لیے ان کے مطالعات بحث ونظر کے ٹھوس اصولوں پر مبنی ہیں اگر چہ ان میں اختصاصی نقطہ ہائے نظر کی تائید کی گئی ہے' یہ دونوں مستشرقین اسلامی تاریخ کے دینی ابعاد پر زور دیتے ہیں اور ان کو تاریخ کے دائرہ میں رکھ کر سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ اسلام کو قدروا احترام کی نظروں سے بھی دیکھتے ہیں جس کی نظیر اس نسل کے مؤرخوں میں شاذ ونادر ہی ملتی ہے۔ انھوں نے ان مستشرقین کی مخالفت بھی کی ہے جنھوں نے اسلامی تاریخ کے مطالعہ میں مغربی تاریخ کے اصولوں کو منطبق کرنے کی کوشش کی۔ ماسینیوں اور پلاسیوس یقیناً مغربی اصولوں سے پوری طرح واقفیت رکھتے ہیں بلکہ بڑی حد تک ان سے منسلک بھی ہیں مگر اس کے باوجود اسلامی تاریخ کے مطالعہ میں خود اسلامی تاریخ کے مصادر پر باریک بینی سے انحصار کرتے ہوئے مغربی اصولوں کو برتنے سے گریز کیا ہے۔ اِسی وجہ سے ان کے مکالمات کی ٹھوس بنیادوں کو مخالفین بھی ہلا نہیں سکتے جیسا کہ بالفعل ان لوگوں کے ساتھ پیش آچکا ہے جنھوں نے دانتے کی ''طربیۂ خداوندی'' کے سلسلہ میں پلاسیوس کے مطالعہ کی مخالفت میں اپنی تحقیقات پیش کیں۔

بحث وتحقیق کے دو طریقے: عمومی اور اختصاصی

بحث وتحقیق کا ایک عمومی طریقہ ہوتا ہے۔ اس میں تاریخ عالم ایک وحدت قرار پاتی ہے جس کی اکائیاں دنیا کی مختلف تہذیبیں اور ثقافتیں ہیں۔ آرنلڈ ٹوئن بی کو ہم اس طریقہ کا نمائندہ قرار دے سکتے ہیں دوسرا طریقہ اختصاص کا ہے جس کا نمائندہ برٹرینڈ رسل ہے جس میں بعض گوشوں ہی کا عمیق تجزیہ کیا جاتا ہے۔ رسل نے اس کا نمونہ اس وقت پیش کیا تھا جب اس نے مصنوعی معاشرہ' آئڈیالوجی' آزادی' ریاضیاتی اور ویت نام کی جنگ کے بعض گوشوں پر بحث وتحقیق کی تھی۔ انیسویں صدی کے نصف سے اسلامیات کے میدان میں یہ دونوں طریقے ملتے ہیں مگر اسلام کے بارے میں مستشرقین کے اختصاصی مطالعات دیگر موضوعات

پر خصوصی مطالعات سے مختلف ہوتے ہیں۔

مستشرقین کو جو لوگ اصول تحقیق کے لحاظ سے دو گروہوں میں تقسیم کرنا چاہتے ہیں ان کی راہ میں مختلف دشواریاں پیدا ہو جاتی ہیں یعنی یہ تقسیم کہ کچھ لوگوں کو عمومی منہج کے دائرہ میں رکھا جائے اور دوسروں کو اختصاصی منہج کے دائرہ میں کیونکہ بہت سے مستشرقین ایسے بھی ملتے ہیں جو اپنے مطالعات میں دونوں طریقوں پر عمل پیرا رہے ہیں۔ ہم اس تقسیم کو ان مطالعات میں جلوہ گر دیکھ سکتے ہیں جو مستشرقین نے انیسویں صدی کے نصف آخر اور خصوصیت کے ساتھ بیسویں صدی کے نصف اول کے دوران پیش کیے۔ مذکورہ دو طریقوں کی اس طور پر تعریف وتحدید کرنا بھی مشکل ہے جس سے دونوں کی نوعیت اور حدود الگ ہو جائیں البتہ عملی طور پر بیشتر مطالعات میں دو پہلوؤں میں سے کوئی ایک پہلو غالب رہتا ہے مسئلہ کی پیچیدگی اس وقت بڑھ جاتی ہے جب اسلامیات کی تمام شاخوں کو ایک وحدت کی شکل میں پیش کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کیونکہ بعض ایسے گوشے بھی سامنے آتے ہیں جہاں یہ تقسیم موضوع سے ہٹ جاتی ہے۔ اسلامی تاریخ اسلامی روایات یا اسلامی افکار جیسے موضوعات میں کسی ایک منہج کو اپنانا خصوصی اہمیت کا حامل ہوگا کیونکہ کسی طریقہ کو اپنانے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ کسی موضوع کے مختلف پہلوؤں یا متنوع موضوعات پر ترکیز کی جارہی ہے اور گوناگوں عوامل پر روشنی ڈالی جارہی ہے۔

بحث ونظر کا عمومی ہمہ گیر منہج اس کے بعد کے مرحلہ میں سامنے آیا کیونکہ انیسویں صدی کے دوران اسلامیات کے میدان میں جب سنجیدہ پیش رفت ہوئی تو اس درمیان جو مطالعات کیے گئے ان میں اسلام کے بنیادی مصادر بالخصوص قرآن اور حدیث پر انحصار کیا گیا اس کے بعد ہی زمانہ جاہلیت فقہ اور دیگر موضوعات پر مطالعات کیے گئے جن میں گولڈزیہر کو قائد اور میر کارواں تسلیم کیا جاتا ہے (۲۷) بہر صورت بیسویں صدی کے دوران بحث وتحقیق کا یہی ہمہ گیر عمومی طریقہ کار نمایاں رہا۔

اسلامی تاریخ کے میدان میں کارل بروکلمان کی کتاب "تاریخ شعوب

اسلامیہ" (۲۸) اس طور پر رہنما کتاب کی حیثیت رکھتی ہے کہ یہ اولین کوشش ہے جس میں اسلامی تاریخ کو ایک کل کے لحاظ سے موضوع بنایا گیا ہے قطع نظر ان امور سے جو زمان ومکان کے بعید فاصلوں کی بنا پر ناگزیر عوامل کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ اسلامی تاریخ کے موضوع کو اس کے خصوصی اصول کی روشنی میں عہد سلاجقہ (۱۰۵۵۔۱۲۰۰ء) تک ''عمومی منہج'' کے اصول پر موضوع بنانے کا ایک عمدہ نمونہ منٹگمری واٹ کی تازہ تصنیف ہے جس کا عنوان ہے: ''عقلیت جس کا نام اسلام ہے'' جو حال ہی میں شائع ہوئی ہے (۲۹) یہ کتاب عمومی بحث ونظر کے دیگر طریقوں کی آئینہ دار ہے مثلاً وہ طریقہ جس کے مطابق رابرٹ مانٹرال نے اپنی کتاب ''اسلامی توسیعات'' میں اموی دور کا جائزہ لیا ہے (۳۰) اسلام پر بحث ونظر کے عمومی طریقہ کے رائج ہونے سے بہت پہلے ہی سی ایچ بیکر کی تصنیفات میں اس قسم کا نمونہ مل جاتا ہے وارڈن برگ نے اس کتاب کی تمہید کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: ''اپنے اس مطالعہ میں بیکر کی یہ شدید خواہش رہی ہے کہ موضوع کے بعض گوشوں کو اس عظیم تہذیب کے سرچشموں کی نوعی مثال قرار دے کر بحث ونظر کا موضوع بنایا جائے''۔ (۳۱) اسلام کے بارے میں بیکر کا خیال یہ ہے کہ وہ مسیحیت اور ہیلینیت (یونانی ثقافت) کا تسلسل ہے۔ وارڈن برگ نے اس تصور کو اس طرح بیان کیا ہے: ''ایک مثبت عالم میں منفی دوران، جس کی بنیاد نورِ کامل ہو'' (۳۲) اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اسلام کے مطالعہ میں عمومی انداز یا ہمہ گیری طریقہ کار کو اپناتا ہے۔ بہرصورت بعض دوسرے مستشرقین کا نقطہ نظر بیکر کے نقطہ نظر سے مختلف ہے اگرچہ وہ بھی اسلام پر عمومی انداز سے نگاہ ڈالتے ہیں۔ ہاملٹن گب کی کتابیں بھی بنیادی طور پر اسی عمومی منہج پر مبنی ہیں۔ یہ رجحان واضح انداز سے اس کی کتاب ''اسلام تا بہ کجا؟'' میں نظر آتا ہے۔ چنانچہ گب کو اگر بیسویں صدی کے اوائل میں اسلام کا زبردست اہتمام ہے تو وہ ان ٹھوس قوتوں پر توجہ مرکوز کرتا ہے جو عالم اسلام کی تشکیل کرتی ہیں قطع نظر اس کے کہ کون کون سی قوتیں اس کے شیرازہ کو منتشر کرنے میں اپنا کردار ادا کرتی ہیں۔ گب اس سلسلہ میں اس وقت انتہا پسندی کا ثبوت دیتا ہے جب وہ عالم اسلام اور یورپ کو مغربی دنیا کے دو حصے

قرار دیتا ہے۔(۳۴) اس تصور کو وسعت دینے کے لیے جس رویہ نے گب کو آمادہ کیا وہ بحث وتحقیق میں اس کے عمومی طریقہ کار پر دال ہے۔گب کے الفاظ میں :......''اسلام ایسا کر ہی نہیں سکتا کہ اپنی بنیادوں کا پہلے انکار کردے پھر زندہ رہنے کا بھی خواہشمند رہے۔ ہماری یہ رائے ہے کہ اپنی بنیادوں کے لحاظ سے اسلام عظیم ترین حجم کے مغربی معاشرہ کی طرف اپنا انتساب رکھتا ہے اوراس کا جزوِ لاینفک ہے۔ وہ پوری تہذیب کی تکمیل اور توازن ہے''۔

''یورپ اوراسلام میں آج جو کچھ پیش آرہا ہے اس کو اگر ہم تاریخ کے زیادہ وسیع اور عمومی پہلوؤں سے دیکھیں تو وہ مغربی تہذیب کے تکامل ہی کی دعوت دیتا ہوا نظر آتا ہے جس کا نشاۃِ ثانیہ کے زمانہ میں بناوٹی اور کھوٹے طریقہ پر شیرازہ منتشر ہوگیا تھا۔ اب یہ ایک نئی قوت کے ساتھ ازسرنو اس وحدت کی تشکیل پر پورا زور دے رہا ہے۔''(۳۵)

بحث ونظر کے عمومی طریقوں کی فہرست میں موریس گاڈفری ڈیمومبیس اور گستاف وان گرونبام کی تصنیفات کو بھی شامل کر سکتے ہیں۔ موریس گاڈفری کی کتاب ''محمدؐ'' (۳۶) اس عمومی طریقہ کی آئینہ دار ہے جسے مصنف نے جستجو کے بعد سیرتِ نبویؐ کے مطالعہ میں اختیار کیا ہے۔مصنف سماجی پس منظر کے تجزیہ میں بھی یہی رویہ اپناتا ہے۔ ڈیمومبیس کی کتابوں میں بھی یہی انداز ملتا ہے جس کی نمائندگی اس کی کتاب ''عہد ہائے وسطی کا اسلام'' میں ہوتی ہے۔(۳۷) فلپ کے ہٹی کی تصنیفات میں بھی وہی انداز قائم ہے جو عمومی طریقہ کے ذیل میں آتا ہے۔ ''عرب'' ''تاریخ شام'' ''اسلام ایک نظام زندگی'' جیسی کتابوں میں اس انداز کو دیکھا جاسکتا ہے۔ ہٹی کا تعلق نسبی اگرچہ لبنان کے ایک گھرانہ سے ہے مگر چونکہ پرنسٹن یونیورسٹی سے وابستہ مغربی مستشرقین سے اس کے گہرے روابط رہے ہیں اس بنا پر مغربی مستشرقین کی صف میں اس کو شامل کرلیا جاتا ہے۔

اس عمومی منہج کو وہ لوگ بھی اپناتے ہیں جن کا ارادہ اہم پہلوؤں کو ایک وسیع تر دائرہ سے الگ کرکے موضوع بحث بنانا ہوتا ہے۔ ایسا کرتے وقت وہ یہ فرض کرلیتے ہیں کہ مختلف پہلوؤں کی تفصیلات کے احاطہ کا کام مکمل ہوچکا ہے اس وجہ سے ایک انتہائی وسیع دائرہ کی

عمومی تصویر ہمارے سامنے آجاتی ہے (جس میں مختلف واقعات اور امور شامل ہوتے ہیں) جس سے اس طریقہ بحث ونظر کا مادہ ان اغراض ومقاصد کی نوعیت کا عکاس ہوجاتا ہے جو مصنف کے پیشِ نظر ہوتے ہیں۔ عمومی اور اختصاصی طریقوں کے درمیان علاقہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ اول الذکر دوسرے کی تحدید کرے بلکہ اس کی طرف اشارہ کرتا ہے اور اس کی نوعیت کو واضح کرتا ہے۔ اگرچہ دونوں طریقوں کے مشتملات ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔

ا۔ لوئی ماسینیوں کا عمومی طریقۂ بحث

یہ تسلیم کرلینے کے بعد کہ عمومی طریقہ کار اس بنا پر افادیت کا حامل ہے کہ واضح تصورات کی شکل میں اس سے مختلف اور وسیع دائرہ کے مضامین کی عکاسی ہوتی ہے، جبکہ اختصاصی مطالعات میں فروعی مسائل ہی میں گہرائی کے ساتھ بحث کی جاتی ہے۔ تو بہرحال یہ دونوں طریقے ایک ہی مصنف کے دائرۂ عمل میں باہم مربوط ہوسکتے ہیں۔ لوئی ماسینیوں کی کتاب ''اسلام کے صوفی شہید حلاج کا جذبہ'' میں اس طریقے کی نادر مثال مل جاتی ہے (۳۸) ماسینیوں دراصل اس کتاب میں حلاج کی حیات کو پیش کرنا چاہتا تھا۔ اس کتاب میں اگرچہ تصوف کے بعض حصوں پر نظر ڈالنے سے یہ اندازہ ہوجاتا ہے کہ ماسینیوں کے طریقہ کار کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا کس قدر دشوار ہے کہ آیا وہ عمومی طریقہ ہے یا اختصاصی طریقہ۔ دونوں طریقے باہم اس طرح پیوستہ ہیں کہ ایک کو دوسرے سے الگ کرنا بہت دشوار ہے۔ ابن حزم کے بارے میں پلاسیوس کے مطالعہ کے برعکس ماسینیوں کے سامنے ایسی ضخیم کتابیں موجود نہیں تھیں جو مختلف موضوعات پر ہمہ گیر نظر رکھنے والے مصنف کے قلم سے نکلی ہوں۔ حلاج کی تحریریں نہ صرف یہ کہ محدود ہیں بلکہ انھی خصوصیات کی حامل ہیں جو خصوصیات ہمیں ابتدائی مصادر کے تاریخی مواد میں ملتی ہیں، مثال کے طور پر ان چار مکتوبات میں سے جن کا انکشافات ماسینیوں نے کیا ہے اور جو دوسرے محاکموں کے دوران حلاج کے خلاف استعمال کیے گئے، ایک ہی مکتوب ہمارے نزدیک پایۂ استناد کو پہنچتا ہے۔ ماسینیوں بقیہ تین مکتوبات کو حلاج کی

طرف منسوب نہیں کرتا۔

جن مصادر سے ماسینیوں نے معلومات حاصل کی ہیں ان کی نوعیت نے بحث وتحقیق کے میدان میں اس کے طریقہ پر زبردست اثرات مرتب کیے ہیں' بہرصورت اس نقص سے منفی اثرات کا مرتب ہونا بعید از قیاس ہے کیونکہ اسی وجہ سے ماسینیوں نے تحقیق کے حدود کو اور زیادہ وسیع کر دیا ہے جس کی بدولت اس کی کتاب اس سے کہیں زیادہ اہمیت کی حامل ہوگئی ہے جو اہمیت کسی مختصر سوانح حیات کو حاصل ہو سکتی ہے۔

ماسینیوں کی کتاب میں شامل کتابیات کا حصہ بذات خود اسلامی تاریخ کے موضوع پر ایک وقیع کام ہے۔ حلاج کے تاریخی پس منظر اور تصوف سے متعلق اس کتاب کے پہلو ان امور سے کہیں زیادہ اہمیت رکھتے ہیں جو حلاج کی شخصیت سے گہرا ربط رکھتے ہیں۔ ماسینیوں کی کتاب ''اسلام کے صوفی شہید حلاج کا جذبہ'' کے بعض حصوں پر ہی نظر ڈالنے سے ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ وہ دونوں طریقے کس طرح ایک دوسرے میں پیوست ہو گئے ہیں اور اس امتزاج سے کس طرح بحث ونظر کا منفرد طریقہ سامنے آ گیا ہے۔ ماسینیوں نے ان تین بنیادی احوال کا خلاصہ پیش کیا ہے جو معرفت کے سفر میں سنگ راہ ہوتے ہیں' اور وہ ہیں: نور عقل' نور ایمان اور بصیرت ذات مقدس۔ (۳۹) حلاج پر مشہور صوفی شیخ سہل تستری (۲۰۳۔۲۸۳ھ ۸۱۸۔۸۹۶ء) کے اثرات کی نشاندہی ماسینیوں نے اس جگہ کی ہے جہاں ریاضت ومجاہدہ' توبہ وانابت اور ایمان کے اجزائے ثلاثہ پر مشتمل نظریہ پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس کے برعکس شیخ جنید بغدادی کا نظریہ اس عہد (الست) پر مبنی ہے جسے ارواح نے جسموں میں داخل ہونے سے پہلے ہی اخلاص اور سپردگی کے حوالہ سے اٹھایا تھا۔ یہیں سے یہ تصور ابھرا کہ کسی فرد کا ''جوہرِ حقیقی'' مشیتِ خداوندی ہی کی طرف سے نوشتہ اور مقدر ہوتا ہے۔

روز میثاق یہ منتخب گروہ (گروہ صوفیاء) کس طرح اس بلند ترین مقصد تک پہنچ سکتا ہے جو اللہ کی طرف سے مقدر تھا اور جو دنیاوی زندگی میں عبوری دور سے گزرا؟ ماسینیوں کے الفاظ میں اس کا جواب یہ ہے:

''عبادت کا اولین نقطہ معرفت خداوندی اور توحید اور اس کے تصور کا اعلان ہے جس کی شکل یہ ہوگی کہ شرک وتشبیہ کا انکار'' کیفیت'' ''حیث'' یا مکان'' کے مختلف اعتبارات سے کر دیا جائے لیکن یہ تنزیہہ اخیر میں بھی اس کے مطلوب تک نہیں پہنچتی۔ اس وقت اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو بلند فرمائے گا جنھوں نے تصوف کے ذریعے اس صوفیانہ سکر کی جرعہ کشی کی تھی۔'' (۴۰)

ماسینیوں اس نفسیاتی جہد وکشمکش کے بارے میں سوال کرتا ہے جس میں یقیناً حلاج اس وقت واقع ہوئے ہوں گے جب انھوں نے قضا وقدر کے بعض سخت متصوفانہ نظریات کو قبول کیا جو قدریہ فرقہ کے ساتھ خاص تھے۔ ان نظریات کی رُو سے حقیقت گم ہوکر محض ''مقدس فکر'' سے عبارت ہوجاتی ہے اور انسان محض ''مقدس تصرف'' رہ جاتا ہے۔

شیخ ابوالحسن نوری (متوفی ۲۹۵ھ مطابق ۹۰۷ء) کے اثرات حلاج پر ان کی تعلیمات کے واسطہ سے نہیں بلکہ اس شجاعت اور گرم جوشی کی راہ سے مرتب ہوئے جس سے شیخ نوری اپنے اعتقادات ونظریات کا دفاع خلیفہ کے روبرو بھی سختی کے ساتھ کرتے رہے۔ ماسینیوں نے ابوبکر فوطی (متوفی ۳۵۹ھ مطابق ۹۶۹ء) شبلی (۲۴۷ھ مطابق ۹۴۵ء) ابن عطا (متوفی ۳۰۹ھ مطابق ۹۲۲ء) اور ابن فتیق کو حلاج کے اساتذہ اور دوستوں میں شمار کیا ہے' ابن عطا نے حلاج کے محاکمہ کے دوران بچانے کی کوشش کی تھی اور اسی سے زخمی ہوکر ان کی موت بھی واقع ہوئی تھی۔ جنید کے اس اعتقاد کے مقابلے میں کہ انابت الی اللہ ہی کمال تک پہنچاتی ہے۔ ابن عطا کا یہ نظریہ تھا کہ شکر الٰہی (اللہ تعالیٰ کا شکر) ہی وہ طریقہ ہے جس سے انسان کمال تک پہنچتا ہے' حلاج کا بھی یہی نظریہ تھا۔

حلاج کے افکار اور تعلیمات کا مطالعہ کرنے سے (جو اس کے ثقافتی پس منظر کے عکاس ہیں) ہمارے سامنے یہ امر واضح ہوجاتا ہے کہ بعد میں حلاج کی زندگی میں جو واقعات پیش آئے وہ حقیقت سے بعید نہیں تھے چنانچہ ماسینیوں حلاج کے ان اقدامات کی نشاندہی کرتا ہے جو زندگی کے ابتدائی مراحل میں مکہ کے سخت گیر اہل سنت کے حلقوں میں

انھوں نے اٹھائے تھے۔ ماسینیوں نے اس کی نشاندہی حلاّج کے معاصرین کی تحریروں کی روشنی میں بھی کی ہے جو حلاّج کی زندگی کے بارے میں ہیں اور یہ بتاتی ہیں کہ صوفیانہ ارتقا کے مراحل میں اصل محرک حلاّج کا اندرونی ضمیر ہی تھا۔

مکہ کے خارجی حلقوں سے حلاّج کا یہ اختلاف ماسینیوں کی اس عبارت سے واضح ہوتا جس میں اس نے حلاّج کی عقلی اور ذہنی حالت کو بیان کیا ہے۔

ماسینیوں لکھتا ہے:

''حلاّج کے ضمیر کو سمجھنے کے لیے یہ نصوص ہماری مدد کرتے ہیں۔ یہی ان کی زندگی کا نقطہ آغاز تھا کیونکہ ان کی شخصیت کی تشکیل اس جمالیاتی زندگی میں بھرپور حصہ لینے سے ہوئی جس کے رنگ میں وہ ڈوبتے رہے اور جس سے مکہ میں ان کے نفس نے غذا حاصل کی۔ ان کے ضمیر کے بحران' صوفیانہ تخیلات اور ان کی روح میں واقعات کے تفاعل نے ان کو ''احوال'' سے گزارنا شروع کیا جس سے وہ نفحات الٰہیہ کا محل بننے لگے۔ وہ ایسے مقدس الفاظ سنتے تھے جن کا انھیں خصوصی اہتمام تھا اور جن میں ان کو حقیقت کا وہ معیار نظر آتا تھا جس سے وہ مقلدین کے درمیان معلق ان اختلافی مسائل پر اپنی رائے دیتے تھے جو عبادت سے متعلق تھے مگر اپنے اساتذہ سے ان کو اس سلسلہ میں مطلوبہ تعاون حاصل نہیں ہو رہا تھا'' (۴۱)

شیخ ابو طالب مکی اور شیخ جنید بغدادی کے نظریات سے حلاّج کی علیحدگی کا سبب ہمارے نزدیک وہ الزامات ہیں جو اول الذکر حضرات حلاّج پر عائد کرتے تھے جن کا خلاصہ یہ تھا کہ حلاّج اپنے خاص تجربات کی روشنی میں ارادۂ بشری اور فعل خداوندی کو خلط ملط کر دیتے تھے۔ ان صوفیا نے حلاّج کے ضمیر کی جس طرح تشریح کی تھی اس سے حلاّج کو بہت نقصان پہنچا۔ اس سے حلاّج کے اس شدید ردعمل کی توجیہہ ہو جاتی ہے جس سے انھوں نے ان لوگوں کے موقف کا پامردی سے مقابلہ کیا۔ حلاّج اور ان کے اساتذہ کے بیچ اس فکری کشمکش کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ حلاّج ہندو جوگیوں کے انداز پر وحدانیت خداوندی سے متحد ہونے کی کوشش کر رہے تھے اس کے برعکس ان کے اساتذہ اس طریقہ پر انسان اور ذات خداوندی اور اس کی

صفات کے درمیان کامل فرق کے قائل تھے جس کی تائید یہودیت یا اسلام کی تعلیمات سے ہوتی ہے۔

علمائے اہل سنت کے نزدیک حدیث کا جو مفہوم اور تصور ہے اس سے حلاّج کی تعلیمات اس طور پر مختلف ہیں کہ حلاج نے سلسلہ (واقعات اور مؤرخین کا سلسلہ) کی تشریح اِس طور پر کی کہ وہ روایتی دینی تصورات کے قرآنی رموز کی حیثیت رکھتا ہے اور جن کے بارے میں حلاج کا خیال ہے کہ وہ مختلف حقیقتوں کے گوناگوں مراحل ہیں جو بالآخر خداوندی فکر پر منتہی ہوتے ہیں' اہل سنت سے حلاج کے انحراف کی شکل یہ ہے کہ حلاج نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ حدیث نوع انسانی کے معیار سے ماورا اور الٰہی شبیہ کی حامل ہے۔ یہ انحراف اس رمزی طریقہ کی پیداوار ہے جسے حلاج حدیث کی تشریح کے سلسلے میں اپناتے ہیں۔ اس طریقہ کو بعض اسلامی مکاتب فکر قرآن کی تفسیر کے میدان میں بھی تسلیم نہیں کرتے چہ جائیکہ حدیث کے سلسلہ میں اسے درست سمجھیں قرآن کی تفسیر میں دیگر تمام مکاتب فکر جس رمزی طریقہ کو اپناتے ہیں اس سے حلاج کا طریقہ اس اعتقاد کی بنا بجا آوری کی بدولت ایک انسان کو اللہ تعالیٰ اُن نوازشوں سے بہرہ مند کرسکتا ہے جن سے بالآخر معبود اور عبد کے درمیان صوفیانہ ''اتحاد'' یا حلول پایا جاسکتا ہے۔

ماسینیوں نے حلاّج کے صوفیانہ پہلوؤں پر اس لحاظ سے خصوصی توجہ دی ہے کہ وہ ایسے عناصر کی حیثیت رکھتے ہیں جو شیخ کے طرز حیات' نظریات اور تعلیمات پر حاوی رہے۔ حلاّج کے پیش کردہ قانون اخلاق اور اپنی خاص زندگی میں انھوں نے جو مثالیں پیش کیں وہ اتنی واضح اور ٹھوس تھیں کہ شیخ کے نظریات میں قوت کی خصوصیت پیدا ہونا قدرتی تھا ماسینیوں چونکہ کیتھولک فرقہ سے تعلق رکھتا تھا اس بنا پر وہ صلیب مسیح کی ذاتی انفرادی تشریح اس طرح کرسکتا تھا کہ نوع انسانی کی نجات کے لیے حضرت عیسیٰ مسیح کی یہ قربانی تھی۔ قربانی کے اپنے خاص نقطہ نظر کو ماسینیوں اس زہد وتقشّف کی زندگی سے جوڑ سکتا تھا جو حلاّج جیسے ایک صوفی نے گزاری تھی اور جس کے سلسلہ میں اس کا دعویٰ تھا کہ اللہ کے لیے تضحیہ اور قربانی ہے۔

حلاج کا جن غیر مذہبی حلقوں سے ملنا جلنا رہا جیسے اطباء' فلاسفہ سرکاری شہری ملازمین' فوجی قائدین' معتزلہ' اہل سنت وغیرہ اس کے بارے میں ماسینیوں کا خیال ہے کہ اس کی وجہ حلاج کے کسی قسم کے لادینی رجحانات نہیں بلکہ وہ موقف ہے جسے انھوں نے اس مقصد کے لے اختیار کیا تھا کہ اہل دنیا سے میل جول رکھتے ہوئے انھیں صوفیانہ عقائد کا قائل بنانا چاہیے۔ ماسینیوں اس کا ثبوت شیخ صولی کے اس بیان میں فراہم کرتا ہے کہ مختلف حلقوں سے میل جول بڑھانے میں حلاج کو مہارت حاصل تھی:

''حلاج کو اگر یہ معلوم ہوتا کہ اہل مدینہ معتزلہ یا امامیہ فرقہ سے تعلق رکھتے ہیں تو وہ اپنے آپ کو اس فرقہ سے تعلق رکھنے والا بتاتے اور یہ اعلان کرتے کہ وہ ان کے امام منتظر کو پہچانتا ہے' اس کے برعکس اگر یہ ہوتا کہ وہ لوگ اہل سنت ہیں تو وہ بھی اپنے آپ کو اہل سنت بتاتے''۔ (۴۳)

حلاج پر سیاسی سازباز کے الزام کے بارے میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ جس حد تک ان کی بلند پروازیاں اس کا سبب ہیں اس سے کہیں زیادہ اہم سبب یہ ہے کہ ان کی تعلیمات نے لوگوں میں ہلچل مچادی' اس حقیقت کا اظہار صولی کے اِس بیان سے ہوتا ہے کہ حلاج کثرت سے اسفار کیا کرتے تھے جس سے اضطراب پیدا ہوا۔ حلاج نے طبیب کی حیثیت سے بھی کام کیا اور بعض کیمیاوی تجربات بھی کیے' وہ بکثرت ایک شہر سے دوسرے شہر جاتے تھے (۴۴) حلاج نے جس قدر اسفار کیے وہ ان کی عمر کی نسبت بہت زیادہ تھے جیسے مکہ' بیت المقدس' بغداد' بھروج (بھروچ یعنی سندھ) بخارا اور کشمیر کے اسفار۔

حلاج کی مزعومہ کرامات سے متعلق جو واقعات نقل کیے جاتے ہیں ان کے مطالعہ سے ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ ایک سیاسی قوت کے لحاظ سے حلاج کے شعوبی (غیر عرب نسل پرست) رجحانات سے عباسی خلفا کیوں خوفزدہ تھے۔ عوام میں مشہور حلاج کی خرق عادت قوتوں' عباسیوں کے خلاف سیاسی طاقتوں جیسے علویوں کے ساتھ اُن کے روابط اور ہمدردیاں اور جغرافیائی لحاظ سے وسیع پیمانہ پر ان کے شعوبی رجحانات جن کے زیر اثر دارالخلافہ بغداد بھی

تھا' ایک نجات دہندہ کی حیثیت سے اس کی شخصیت کی تصویر اور علما کے خلاف اس کی جدوجہد یہ سب وہ اہم عوامل ہیں جو ہمیں بتاتے ہیں کہ حلاج کو آخر عباسیوں کے خلاف سیاسی خطرہ اور تشدد پسند شخصیت کیوں شمار کیا گیا۔ حلاج کے خلاف مختلف الزامات تراشنا کچھ مشکل نہ تھا۔ امویوں نے ان پر یہ الزام لگایا کہ انھوں نے دعوت (عوامی خطاب) کے حق کو غصب کر لیا ہے جو دراصل شیعوں کے امام کا حق ہوتا ہے' اسی طرح عبادت اور شعائر دین کے اصول اور ضوابط کی تحدید و تعیین کے حق کو جھپٹ لینے کا الزام لگایا گیا جو امام کے علاوہ کسی کو نہیں پہنچتا' حلاج پر یہ الزام بھی لگایا گیا کہ اس نے اس حق امر کو بھی غصب کیا جو اللہ کی حاکمیت مطلقہ کو استعمال کرتے ہوئے امر خداوندی کے مطابق انجام دیا جاتا ہے۔

ماسینیوں نے حلاج کی جن تقریروں کا حوالہ دیا ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نہایت ہی پُر زور اور طاقتور ہوتی تھیں' ماسینیوں کے مطابق حلاج خطابت کے ایک ایسے استادفن تھے جو اپنے عجیب و غریب اطوار اور نفسیانی طاقت سے لوگوں کے دلوں پر اپنا سکہ جمالیتا تھا۔ حلاج اپنی تقریروں سے لوگوں کو موہ لیتے اور انھیں زبردست عوامی مقبولیت ملتی۔ مگر اس زبردست عوامی مقبولیت کی جو قیمت حلاج کو ادا کرنی پڑی وہ یقیناً گراں بار قیمت تھی کیونکہ اس کی بدولت حلاج کو صوفیہ' فقہا اور حکومت کی سہ جہتی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔

ماسینیوں نے اس سہ جہتی الزام کو یوں بیان کیا ہے: ''اولاً اپنے کشف و کرامات کا اعلان کرنا ثانیاً ربوبیت کا دعویٰ کرنا اور ثالثاً اللہ کی حاکمیتِ مطلقہ کا دعویٰ کرنا تھا جو امام کے لیے خاص ہوتی ہے' آخری وجہ زندقہ کا جرم تھی (یعنی حب مقدس کا نظریہ)''۔(۴۴) حلاج کے محاکمہ سے ایسے اثرات پیدا ہوئے جن کی گونج کرامات کی حقیقت اور اس کے مذہبی مضمرات کے موضوع پر شدید قسم کے مناظروں میں سنائی دی گئی۔ ماسینیوں نے جن فلسفیانہ رجحانات پر بحث کی ہے ان کے بارے میں مناظروں کی پیچیدگی نمایاں طور پر محسوس ہوتی ہے۔ ان فلسفیانہ رجحانات میں مندرجہ ذیل بحثیں شامل ہیں:

۱۔ حلاج اور ابن عطا کا یہ نظریہ کہ مقدس مشیت کے ساتھ صوفیانہ حلول ہو سکتا ہے۔

۲۔ ان خرق عادت قوتوں کے بارے میں اہل سنت کے قدیم نظریہ کے برخلاف حلاج کا نظریہ جو قوتیں تفویض کے ذریعے جنات کے خلاف کام کرتی ہیں۔

۳۔ متکلمین کی طرف سے معتزلہ میں سے ابوعلی جبائی کے ''نظریہ المعتزلۃ'' کی مخالفت' جس کے مطابق درویشوں اور صوفیاء کی کرامات بے حقیقت ہوتی ہیں اور جنھیں بعض صورتوں میں پوشیدہ رکھا جاسکتا ہے۔یعنی نظریہ اخفا۔

۴۔ باقلانی سے منقول اشاعرہ کا نظریہ جو اس قدرت کی حقیقت کے بارے میں ہے جو مشیت خداوندی سے جادوگروں اور شیاطین کو دی جاتی ہے۔

۵۔ اشاعرہ کے نظریہ کے وہ پہلو جو دنیا میں اتفاق سے پیش آنے والے امور کے سلسلہ میں بسیط معجزات (خارق عادت) سے متعلق ہیں۔(۴۵)

حلاج کے خلاف عباسیوں کی سخت گیری ایک طرف دوسری طرف ایرانی خوشحالی' اقلیت کا حصول اقتدار کے لیے کوشاں ہونا او رایک طاقتور سیاسی قوت کے طور پر ابھرنا عباسیوں کے لیے زیادہ خطرناک تھا(۴۶) کیونکہ ان لوگوں نے فرقہ امامیہ سے اپنی خاص سیاسی آئڈیالوجی اپنائی تھی۔ خاندان نوبخت نے حلاج کے صوفیانہ رجحانات کی سخت مخالفت کی اوران پر الزام لگایا کہ وہ ربوبیت کا دعویٰ کر رہے ہیں۔امامیہ فرقہ کے غیظ وغضب کی آگ اس وقت بھڑک اٹھی جب حلاّج نے بارہ اماموں کی اس طرح تشریح کی کہ وہ دراصل بارہ قمری مہینے ہیں اوراس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ائمہ دراصل نور الٰہی سے خارج ہونے والی کرن؛ تھے۔حلاّج نے ائمہ کے خروج کو ناممکن بتایااوراس سلسلہ میں صوفیانہ حلول کی راہ سے بلندی کے اپنے غلط نظریہ سے استدلال کیا۔فرقہ امامیہ کے غیظ وغضب کی جب انتہا ہوگئی تو حلاج کوقم سے شہر بدر کر دیا گیا۔

حلاّج کے افکار کی تشریح اس طرح کی گئی ہے کہ وہ مانویت کے نظریات سے مشابہت رکھتے ہیں کیونکہ حلاج کا محبت (حب) کی راہ سے صوفیانہ اندماج (حلول) کا نظریہ مانی کے نظریات سے مشابہت رکھتا ہے جس کے مطابق فرد (کی روح) کے اندرون میں آگ

کا اندماج ابدی آگ (حب الٰہی) سے اندماج پر منتج ہوتا ہے' یعنی محبت کے اِلٰہ کی ابدی آگ۔ اس قسم کی تشریحات کی مخالفت اہل سنت کے حلقوں سے ہی نہیں بلکہ معتزلہ کی طرف سے بھی کی گئی جنھوں نے حلاج کو زندیق قرار دیا پھر یہ الزام حکومت کی طرف سے محاکمہ کی شکل میں نمودار ہوا جس میں حلاج پر ہرطقیت (Heretic) کا الزام لگایا گیا اور بالآخران کو سولی پر چڑھا دیا گیا۔

بحث وتحقیق میں ماسینیوں کے عمومی طریقہ کار کی خصوصیات اس وقت واضح طور پر سامنے آتی ہیں جب وہ ''محاکمہ'' کے زیر عنوان تفصیلات درج کرتا ہے۔ حلاج یہاں بھی صدرنشیں ہیں تاریخی لحاظ سے یہ زمانہ (۲۹۶ھ /۹۰۹ء) کا ہے جب ابن الفرات وزارت عظمٰی کے عہدہ پر فائزہ ہوتا ہے۔ حلاج کو جال میں پھانسنے کے لیے کھدیڑنے کا آغاز ایک اتفاقی معاملہ نہ تھا۔ حلاج ایک ایسے وقت میں حکومت کے خلاف رجحانات رکھتے تھے جب اپنی اہمیت جتانے کے لیے طاقت ہی کا استعمال کیا جاتا تھا' چنانچہ اس وقت حلاج کے شاگردوں کو مشکوک ٹھہرایا جانے لگا اور سب پر زندقہ کے الزامات لگائے گئے' اسی لیے متوکل برابر ان کے پیچھے پڑا رہا۔ حلاج اگرچہ ابن الفرات کی نگاہ سے بھاگ نکلے لیکن آخر کار سوس میں ان کی شناخت ہوگئی اور مقامی انتظامیہ نے انھیں گرفتار کرلیا اور ان کے شاگرد دباس کے ساتھ انھیں بغداد لایا گیا۔ دباس کو اس ضرورت کے پیش نظر چھوڑ دیا گیا کہ ابھی استاد کے بارے میں بہت کچھ جاننے کی ضرورت ہے۔ پہلے محاکمہ کے دوران (۲۹۸ھ /۹۱۰ء تا ۳۰۱ھ /۹۱۳ء) قاضی نے فیصلہ صادر کیا کہ زندقہ' دعویٰ نبوت یا جادوٹونے کے ذریعے لوگوں کو گمراہ کرنے جیسے الزامات حلاج پر لگانے کے لیے کافی ثبوت موجود نہیں ہیں اس کے باوجود حلاج کو سزا دی گئی' ان کا عوامی پریڈ کرایا گیا اور آٹھ سال سے زیادہ مدت تک کے لیے انھیں قید میں ڈال دیا گیا۔

قید خانہ میں تیرہ (۱۳) بیڑیوں میں جکڑے ہوئے حلاج کی پابندیٔ صوم وصلوۃ نے اُن کے بارے میں مثبت تاثرات پیدا کر دیئے۔ بھلا کون شخص ان کو بے دین یا گمراہ کہہ سکتا

تھا۔ متعدد قید خانوں میں منتقل کیے جانے کے بعد بالآخر انھیں ''سجن القصر'' میں ڈال دیا گیا جہاں نصر القشوری نے قید خانے سے دور ایک جیل خانہ تعمیر کرانے کے لیے خلیفہ سے اجازت حاصل کی۔ اس قید خانہ سے متصل ہی حلاج کے لیے ایک چھوٹا سا گھر بنایا گیا وہاں وہ ایک سال تک زائرین کا استقبال کرتا رہا۔'' (۴۷)

نصر القشوری چونکہ حلاج کی حمایت کر رہا تھا اس لیے حلاج کو خلیفہ مقتدر کے محل میں بہت مقبولیت حاصل ہوگئی۔ حلاج کو یہ نیا رتبہ حاصل ہو جانے سے دوسروں کی رگ حمیت پھڑکی اور انھوں نے حلاج کے بارے میں طرح طرح کے قصے مشہور کر دیئے۔

ماسینیوں نے اس کا نقشہ یوں کھینچا ہے:

''لوگ کہا کرتے تھے کہ حلاج مردوں کو زندہ کر دیتے ہیں کیونکہ انھوں نے بالفعل مردہ پرندوں کی زندگی واپس کر دی تھی' جنات ان کی خدمت میں ہر وقت حاضر رہتے تھے اور جس چیز کی بھی انھیں خواہش ہوتی تھی اسے فوری طور پر لا دیتے تھے۔ حکومت کی سکریٹریٹ کا ایک فرد جس کا نام حمد ابن محمد القبائی بتایا جاتا ہے کا کہنا ہے کہ ایک بار جب اس نے حلاج کا پیشاب پیا تو اس کو چکر آنے لگا۔'' (۴۹) ماسینیوں نے اپنے عمومی منہج سے حلاج کی ایسی تصویر پیش کی ہے جو سرگرمی اور زندگی سے بھرپور ہے۔ ایک دوسرا واقعہ جو زندگی سے بھرپور نظر آتا ہے ماسینیوں کی زبانی سنیے:

'نصر القشوری کا ایک لڑکا بیمار تھا' ایک دن کسی ڈاکٹر نے یہ نسخہ تجویز کیا کہ اسے ایک سیب کھلا دیا جائے جبکہ موسم سیب کا نہیں تھا۔ حلاج اس کے پاس گئے اور اسے ایک سیب پیش کر دیا جو اُن کے ہاتھ میں تھا۔ حاضرین کو بڑی حیرت ہوئی۔ انھوں نے حلاج سے پوچھا کہ یہ سیب کہاں سے ملا؟ حلاج نے جواب دیا کہ جنت سے ملا ہے' ایک حاضر دماغ شخص یہ سب دیکھ رہا تھا اس نے بلند آواز سے کہنا شروع کیا کہ جنت کے کسی پھل کو کھانا نہیں چاہیے کیونکہ اس میں کیڑا موجود ہوتا ہے۔ حلاج نے برجستہ جواب دیا کہ عالم ابدی سے عالم دنیوی کی طرف منتقل ہونے کی وجہ سے سیب میں تغیر آ گیا ہے اس لیے اس کو توڑنا ممکن

ہوسکا''۔(۴۹)

یہ بات یقیناً مذاق معلوم ہوتی ہے کہ شاہی محل میں حلاج کے رتبہ میں ترقی اس محاکمہ کا سبب بن جائے جو ۳۰۸ھ مطابق ۹۲۱ء سے ۳۰۹ھ مطابق ۹۲۲ء تک بعض جماعتوں کی طرف سے مسلسل بڑھی ہوئی ناراضگی کے دباؤ کا نتیجہ تھا۔ کچھ لوگ اس بات سے جلن محسوس کر رہے تھے کہ حلاج کے رتبہ اور قدر و احترام میں تیزی سے اضافہ ہو رہا ہے' تو دوسری طرف ایسے لوگ بھی تھے جن کو حلاج کے زندقہ کا پورا یقین تھا۔ حلاج کے دشمنوں کا اثر و نفوذ بالآخر رنگ لایا اور ان کا محاکمہ شروع ہوا۔ جن لوگوں نے ان پر زندقہ کا الزام لگایا تھا ان میں ابوبکر احمد بن موسیٰ بن مجاہد بھی شامل تھے جو اہل سنت کے ممتاز علماء میں شمار ہوتے تھے اور جو قرآن کی تفسیر کے ماہر بھی تھے۔ موصوف نے اپنی کتاب ''القرأت السبع'' میں قرآن کی قرأتوں کو سات میں محصور کرنے کا کارنامہ اسی کتاب میں انجام دیا ہے۔ موصوف نے ہی نسخۂ عثمانی کو واحد قابل تسلیم نسخہ منظور کرایا اور عبداللہ بن مسعودؓ ابی بن کعبؓ اور علیؓ بن ابی طالب کے دیگر نسخوں کو ختم کر دیا حالانکہ اس وقت یہ نسخے استعمال کیے جا رہے تھے۔

ماسینیوں یہ سوال کرتا ہے کہ حلاج کے سلسلہ میں مجاہد نے جو موقف اپنایا اس کی حقیقت کیا ہے؟ مجاہد کی کتاب "قرأت القرآن والفرقان" کے خلاف حلاج نے کس طرح اپنا ردّعمل ظاہر کیا تھا؟ حالانکہ حضرت عثمانؓ کے نسخے سے مندرجہ ذیل تحریفات کا وہ قائل تھا:

۱۔ "فاقتلوا انفسکم" بجائے "کبلوا"

۲۔ "لکل ثناء مستقر" بجائے "نباء"

۳۔ "انزل علیکم القرآن" بجائے " فرض"

۴۔ وتقول مالھا" بجائے "قال الانسان"

اول الذکر دو مثالیں اس حق اختیار کی تطبیق ہیں جس کا ابن مقسم نے دعویٰ کیا ہے اور ثانی الذکر دو مثالیں صحیح تصویب کے طور پر ہیں جو مصحف عثمانی میں شامل کی گئی ہیں اور

جو بلاشبہ ابن مسعودؓ ابی ابن کعب اور حضرت علی رضی اللہ عنہم کے مصحف میں اسی طرح درج کر دی گئی ہیں۔(۵۰)

حلاج کے محاکمہ کا بیڑا اٹھانے والے وزیر حامد کے لیے یہ بھی ضروری تھا کہ اپنے سیاسی مقام کا ازسرنو استحکام سرکش قرامطہ کو شکست دینے کی شکل میں کرتا۔ ماسینیوں اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ سیاسی حالات نے حامد کو اس بات کے لیے راغب اور آمادہ کیا کہ حلاج کو نیچا دِکھایا جائے۔ ماسینیوں یہ بھی بتادیتا ہے کہ یہ محاکمہ مبنی برانصاف نہیں تھا۔ اس کے الفاظ میں: ''حلاج کو وزیر حامدؔ اُن شیطان جادوگروں میں سے ایک جادوگر قرار دیتا تھا جن کے خلاف ہر طرح کے سارے وسائل استعمال کرنا ضروری ہو'' (۵۱) حلاج کی ایک شاگرد بنت السمری نے کچھ اسی قسم کے اعترافات کیے جن سے مسئلہ میں ضرر کے پہلو شامل ہوگئے تھے۔ بہر حال حلاج کے محاکمہ کا حکم دیتے ہی ان کو جیل میں ڈال دیا گیا اور ان کے شاگردوں کو گرفتار کر لیا گیا' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حلاج کی سرکوبی یقینی تھی خواہ بنت السمری ان کے بارے میں اپنا بیان دینے سے باز رہتی' حلاج کے جن شاگردوں کو گرفتار کرلیا گیا ان میں حیدرہ' السمری' القنائی اور الہاشمی شامل ہیں۔ کچھ ایسے خطوط اور کاغذات بھی ضبط کیے گئے جو حلاج نے بعض خصوصی شاگردوں کو عنایت کیے تھے جن سے محاکمہ کے آخری نتیجہ کے سامنے آنے میں مدد ملی یعنی حلاج کے خلاف ازسرنو مذہبی الزامات کی تاکید وتوثیق۔

محاکمہ کی مختلف نشستوں کے دوران حلاج کے شاگردوں کا ردِعمل مختلف انداز کا تھا جیسا کہ قیدخانہ کے آخری ایام میں اپنے استاذ کے طرزِعمل کے بارے میں ان کے بیانات مختلف تھے۔ ابن عطا کے صریح ردعمل کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسے بھی قید کر لیا گیا اور استاد کی موت سے پہلے ہی وہ قیدخانہ میں لقمۂ اجل ہوگیا۔ السمری نے اپنی جان بچانے کے لیے حماقت آمیز طریقے اپنائے بہرحال دوران قید ابن خفیف کا حلاج کے پاس آنا اور اُن کے بارے میں ایجابی موقف اختیار کرنا خصوصی تاریخی اہمیت کا حامل ہے۔ ماسینیوں کے نزدیک ابن خفیف ایک حنفی المسلک سنی ہونے کے لحاظ سے خصوصی توجہ کے مستحق ہیں کیونکہ ابن خفیف

کا تقویٰ پرہیزگاری ایک طرف اور دوسری طرف حلاج کا محاکمہ کرنے والے قاضیوں سے گہرے روابط ان کے موقف کی انصاف پسندی کا واضح ثبوت ہے۔

قاضیوں نے دو مرتبہ باہم مشورہ کرنے کے بعد حلاج کو سولی دینے کا فیصلہ صادر کیا جس کی بنیاد حلاج کا یہ مزعومہ نظریہ تھا کہ مکہ میں فریقہ حج کی ادائیگی تبدیل ہوسکتی ہے دوسرے الفاظ میں فریضہ حج کی ادائیگی کے لیے مکہ جانا ضروری نہیں ہے مگر اِس نظریہ کی تردید کے لیے حلاج کو موقع نہیں دیا گیا۔

اسی فیصلہ کے مبنی بر انصاف ہونے کے سلسلہ میں ماسینیوں کے ذہن میں بہت سے شبہات موجود ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ وزیر حامد نے قاضی ابن زنجی کو وہی فیصلہ کرنے پر مجبور کیا جس کا وہ خواہاں تھا' یہ فیصلہ قاضی ابن بہلول کی غیر موجودگی میں صادر کیا گیا جس نے ابتدائی مشوروں کے دوران حلاج کو سزائے موت دینے کے فیصلے کی سخت مخالفت کی تھی۔ بہرصورت ماسینیوں کا اپنا مخصوص نقطہ نظر ہے مگر یہاں یہ واضح کردینا ضروری ہے کہ اس نے قارئین کے سامنے کافی مواد پیش کردیا ہے جس کی روشنی میں حلاج اور ان کے محاکمہ کے سلسلہ میں خود اپنے نقطہ نظر اور موقف کا تعین کرسکتا ہے۔

ہم نے کتاب کے ان ہی ابواب پر گفتگو کی ہے جو حلاج سے براہ راست متعلق ہیں۔ ماسینیوں اگر کتاب کا اختتام حلاج کے محاکمہ پر ہی کردیتا جب بھی اس کاوش کو بنیادی قدر و اہمیت دی جاتی' جن اجزا کا ہم نے حوالہ دیا ہے وہ کتاب کے ایک تہائی حصہ ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔ ماسینیوں نے اپنی اس کتاب میں دوسرے موضوعات پر بھی بحث کی ہے جو تاریخی اہمیت کے حامل ہیں مثال کے طور پر محاکمہ کے بعد کے حالات' عوامی ردعمل' عمومی نتائج' محاکمہ کے بعد حلاج کے افکار کا ارتقا' حلاج کا شہید بننا' وغیرہ۔ حلاج کے جو اثرات صوفیا' دوسرے اسلامی مکاتب فکر' فقہ اور مذہبی قصہ کہانیوں پر مرتب ہوئے ان کی تصویر بھی ماسینیوں کی کتاب میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اصول تحقیق کی رُو سے ماسینیوں کا ''عمومی طریقہ'' عمیق بحث ونظر کی تمام خصوصیات

کا حامل ہے جن کا اظہار کتاب کے ہر باب میں ہوتا ہے اور جو کسی بھی اختصاصی انداز سے لکھی گئی کتاب کے لیے ضروری ہوتی ہیں۔ بہر صورت تصوف اور صوفیہ کے مطالعہ میں اس کتاب کو جو اہمیت بھی دی جائے اور جس قدر بھی پیش رفت کہا جائے‘ اس کے باوجود ہمارے خیال میں اس کے مطالعہ سے قاری کو حلاج کے مفکر یا صوفی ہونے کا پورا اطمینان نہیں ہوتا‘ دوسرے الفاظ میں اس کتاب کے نتیجہ میں حلاج کی شخصیت کے خط وخال اور نقوش واضح طور پر سامنے آجاتے ہیں مگر کسی حد تک غموض بھی پایا جاتا ہے حالانکہ اس سلسلہ میں ماسینیوں نے زندگی بھر مطالعہ اور بحث ونظر کے لیے اپنی جدوجہد جاری رکھی تھی۔

۲۔ پلاسیوس کا اختصاصی طریقہ

بحث ومطالعہ کے اختصاصی طریقہ میں جیسا کہ نام ہی سے اشارہ ملتا ہے ایک مختصر دائرہ کی گہرائیوں تک پہنچنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اسلام کو ایک کل کی حیثیت دے کر تحلیلی مطالعہ کرنے کے بجائے اس کے بعض خصوصی گوشوں کا جن محققین اور فضلا نے اختصاصی مطالعہ کیا اُن میں میگویل آسن پلاسیوس سے بھی شامل ہے۔ اس لحاظ سے پلاسیوس بیکر کے مقابلہ میں گولڈزیہر سے زیادہ قریب ہے کیونکہ پلاسیوس نے افراد یا موضوعات کو اسلامی تہذیب کا جز یا نتیجہ مان کر ان پر بحث کی ہے۔ پلاسیوس نے اسلام کو ایک کل قرار دے کر گہرائی کے ساتھ اسے سمجھنے کی کوشش کی۔ اسلامی مراجع کا از سر نو پتہ لگانے کے میدان میں پلاسیوس نے جو کردار ادا کیا اس سے اس قوی اعتماد کا اندازہ ہوتا ہے جس کے رنگ میں وہ اپنی تحریریں پیش کرتا ہے۔ اسلامی تہذیب اور مغرب کی نشاۃ ثانیہ کے درمیان تعلق کے موضوع پر پلاسیوس کے مطالعات نے بہت سے مغربی مستشرقین کے ایک نئے موقف کی تشکیل میں مدد دی ہے۔ مثال کے طور پر ابن العربی پر اس کی کتاب اسلامی تصوف کا ایک گہرا مطالعہ ہے جس میں اسلامی تصوف اور مسیحی تصوف کے رشتے اجاگر ہوتے ہیں (۵۲) ابن المسرۃ پر اس کا مطالعہ اسپین میں اسلامی فلسفہ کی بنیادوں کا جائزہ ہے جس کی تصویر مذکورہ بالا فکر کے خطوط میں دیکھی جاسکتی ہے۔ (۵۳)

خود موضوعات کے انتخاب میں پلاسیوس کا علمی ذوق جھلکتا ہے۔ مواد کی ترتیب و تقسیم کے سلسلہ میں اس کا انداز دِقت پسند اور طریقہ کار گہرائی پر مبنی ہوتا ہے۔ اس کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ تمام پہلوؤں پر یکساں نگاہ رکھی جائے۔ وہ مواد کا انتخاب باریک بینی اور دیدہ ریزی کے ساتھ کرتا ہے، جو سوالات قائم کرتا ہے وہ اپنی گہرائی میں اس کے مطالعات میں اصالت کی روح پیدا کر دیتے ہیں۔ ابن حزم پر اس کا مطالعہ اور "الفصل في الملل والنحل" کا اس کا ترجمہ اس کا نمونہ ہے۔ ابن حزم پر پلاسیوس کا یہ مطالعہ چھ (۶) جلدوں پر مشتمل ہے جس میں ان کی شخصیت، تاریخ اور افکار کی تنقید ملتی ہے۔

ابن حزم کو ایک عظیم مفکر اور فقیہ کے شایانِ شان مقام عطا کرنے کے لیے پلاسیوس نے بے انتہا محنت اور جاں فشانی سے کام لیا ہے، کتاب کی پہلی جلد میں مندرجہ ذیل نکات پر بحث کی گئی ہے:

ابن حزم کی زندگی سے متعلق دستیاب مغربی و مشرقی مصادر کی تحلیل (یہاں مغرب سے مراد وہ منطقے ہیں جن میں اسپین اور مراکش شامل ہیں اور مشرق سے مراد شرق اوسط ہے) ابن حزم کی زندگی خاندان بچپن اور عالم شباب میں ان کی محبت کی تاریخ سیاسی زندگی سیاسی افکار اور ادبی زندگی فقہی تشکیل مختلف مکاتب فکر جو ان کی فکری تشکیل میں اثر انداز رہے، ابن حزم شافعی فقیہ اور ظاہری قاضی (اصحاب ظواہر سے تعلق رکھنے والے) ابن حزم کی ظاہریت جس کے حدود میں دین بھی شامل ہے مذہب اور عقل کی ہم آہنگی کے بارے میں ابن حزم کے افکار، مناظر ابن حزم، جزیرۂ میورقہ میں ابن حزم، رہن سہن، الگ تھلگ زندگی پھر موت، ابن حزم کے کارنامے اور ان کا مکتب فکر۔ پلاسیوس نے قارئین کو جہاں یہ یقین دہانی کرانے کی کوشش کی ہے کہ ایک الگ مکتب فکر قائم کرتے ہوئے ابن حزم نے اپنے ظاہریت پسند افکار کا احیا کیا وہاں اس نے ابن حزم کے تلامذہ پر بھی بحث کی ہے، جنھوں نے ان کی شخصیت سے قریب رہ کر علم حاصل کیا تھا، اس کے علاوہ پانچویں صدی سے لے کر دسویں صدی تک کے پیروکاروں پر بھی روشنی ڈالی ہے جنھوں نے ابن حزم کے طاقتور اثرات قبول کیے۔ ابن حزم

کے افکار کے اثرات بیسویں صدی تک جاری رہے۔ یہ بات یقیناً اہم ہے کہ ابن حزم کے پیروکاروں میں مرسیہ کے شیخ ابن العربی (نویں صدی ہجری) جیسے متعدد مشہور فضلا کے نام ہمیں ملتے ہیں۔ اس کے علاوہ ان اساطین فلسفہ پر ابن حزم کے اثرات مرتب ہوئے جن کے افکار کا بنیادی ڈھانچا ہی مختلف ہے یعنی قرطبہ کے اِبن رُشد (چھٹی صدی ہجری) اور امام غزالی (چھٹی صدی ہجری)۔

پلاسیوس نے جن خصوصی موضوعات پر اختصاصی مطالعہ کیا ہے اس سے یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ اس نے اس عمومی دائرہ کار سے ان موضوعات کو مربوط نہیں کیا جس سے وہ تعلق رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر ابن حزم کے بارے میں اختصاصی مطالعہ اور ان کی شخصیت' افکار اور سرگرمیوں کی باریک بینی سے تفصیلات معلوم کرنے کی کوشش' پلاسیوس کو یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور نہیں کرتی کہ ابن حزم اس زمانہ کی نادرۂ روزگار اور یگانہ شخصیت تھے جیسا کہ دوزی (R.Dozy) نے نتیجہ اخذ کیا کہ ابن حزم اور معاشرہ کے درمیان تعلق کے بارے میں پلاسیوس کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اول الذکر دوسرے کی پیداوار ہے۔

پلاسیوس کے الفاظ میں:

''لیکن جو بات بالکل مطابق واقعہ یا مشابہ حقیقت معلوم نہیں ہوتی وہ یہ ہے کہ افلاطونیت کو (جس سے ابن حزم شہوانیت مراد لیتا ہے) ایک شخصی مظہر تسلیم کیا جائے جس سے ہسپانوی اسلام کی نفسیات کے واقعاتی شذوذ کا تانابانا تیار ہوتا ہے کیونکہ ''کتاب الحب'' (پلاسیوس اس سے ابن حزم کی کتاب ''طوق الحمامة'' مراد لیتا ہے) کے تاریخی پس منظر کا انکار نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ابن حزم نے واضح انداز سے مقدمہ میں اس کی صراحت کر دی ہے''(۵۴)

پلاسیوس نے اس کے بعد اس سماجی فضا کی نوعیت کے متعلق تفصیلات درج کی ہیں جس میں ابن حزم کی زندگی گزری۔ پلاسیوس نے ابن حزم کے مزاج اور سماجی مقام پر بھی ایک باب میں بحث کی ہے؛ اس کے بقول: ''وہ (ابن حزم) جبکہ قرطبہ کی اس تہذیب کی

نفسیات اور مزاج کو پورے طور پر سمجھتے تھے جو اس وقت ترقی کے بام عروج تک پہنچ گئی تھی جس میں فکری اور جذباتی تفریحوں اور تفنن طبع کے سارے مظاہر موجود تھے جو ہر طرح کے انحطاط کی موروثی ابتدا ہوتے ہیں اسی وجہ سے نسل پرستی کی وبایا کسی خاص نسل کے افراد کا ردعمل نہیں تھی اس کو اصل مسیحی باشندوں کی سخت جان نفسیات کا باقی ماندہ حصہ بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ روحانی محبت اور وہ اختلاط قطعاً ممکن نہ تھا جسے ابن حزم فرض کر لیتے ہیں۔'' (۵۵)

پلاسیوس مستشرقین کے اس سابق گروہ سے تعلق رکھتا ہے جس کی رہنمائی دوزی سب سے زیادہ صحیح نمائندگی کرتا ہے۔ یہ اختلاف اسی بنیاد پر ہے کہ اول الذکر نے ان مسائل کا باریک بینی سے تجزیہ کرنے میں پوری قوت صرف کی ہے جو اس کے پیشِ نظر تھے۔ یہ خصوصیت اس وقت واضح ہوتی ہے جب ہم اس کا موازنہ دوزی کی واقعاتی تاریخ نویسی سے کرتے ہیں جو اس کی کتاب "تاریخ مسلمانانِ اسپین" میں ہمیں نظر آتی ہے۔

پلاسیوس نے جہاں ابن حزم کے بارے میں دوزی کی آرا کا تجزیہ کیا ہے وہاں یہ اختلاف واضح طور پر نظر آتا ہے۔ ابن حزم کے نزدیک ''محبت'' کے مفہوم کا دوزی نے جو تجزیہ کیا ہے پلاسیوس نے اختصار کے ساتھ اسے تین نقاط میں پیش کیا ہے:

۱۔ ابن حزم کی ذاتی تاریخ اور اس کی دستاویز سے ان کے نزدیک محبت کی جو تصویر ابھرتی ہے اور جس میں سادگی صراحت اور مفاسد سے دُوری کے رنگ میں ستھرے نغمات شامل ہیں وہ قصہ کے پیرایہ میں لطیف اور حساس جذبات کی شکل میں ہمارے سامنے آتی ہے جو جسمانی تلذذ کے شائبوں سے پاک ہے' اس کو ایک شاذ حالت اور ایسی روحانی محبت قرار دیا جاسکتا ہے جسے علمائے نفسیات افلاطونی یا روحانی محبت سے تعبیر کرتے ہیں۔

۲۔ اس محبت کی متقاضی نفسیات عربی نسل یا ادب اسلامی کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ عربی نفسیات کی شہوانیت عموماً پاکیزہ احساسات کی طرف میلان رکھتی ہے۔

۳۔ ابن حزم کی روحانی محبت اور اس کے علاوہ اس جیسی تمام محبتوں اور تمام جذبات پسند

طبیعتوں کی تشریح صرف یہ کی جاسکتی ہے کہ وہ ایک موروثی نفسیاتی حال ہے جو ہسپانیوں اور مسیحی نسل کے خاص اختلاج کی طرح ہے۔

پہلے نظریہ کے بارے میں پلاسیوس کا کہنا ہے کہ شاعریت اور رومانیت کے باوجود ابنِ حزم کی محبت ''غلط'' یا ''ناکام'' تھی۔ لیکن اس میں روحانیت اس کے مقابلہ میں کم پائی جاتی ہے جو دوزی بیان کرتا ہے اور جس کے مطابق ابن حزم کم سے کم تین مرتبہ محبت کے گرداب میں پھنسے تھے۔

اس تاریخی تنقید سے دوزی کا یہ نظریہ غلط ثابت ہوجاتا ہے کہ ابن حزم بچپن ہی میں محبت پر قربان رہے۔ اس محبت کے اوہام میں پھنسے رہے اور بقیہ زندگی پھر اس کے لیے آنسو بہائے۔

دوسرے نظریہ میں یہ بتایا گیا ہے کہ ابن حزم کی محبت اولاً اور آخراً پورے طور پر پیدائشی محبت ہے جو محبت کرنے والے کی شخصیت کے خاص خط وخال سے پھوٹتی ہے، اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ عربی اور اسلامی ادب میں اسے ایک نمایاں استثنائی شکل حاصل ہے۔ پلاسیوس اس نقطۂ نظر پر زور دیتا ہے کہ "طوق الحمامة" واضح طور پر مصنف کی ذاتی سیرت کے گرد گھومتی ہے جیسا کہ دوزی نے اس کی وضاحت کردی ہے۔

ابن حزم کا سماجی ماحولیاتی پس منظر جس کی عکاسی ان کی کتاب "طوق الحمامة" میں ہوتی ہے پلاسیوس کے الفاظ میں اس طرح ہے: ''کتاب کے ہر صفحہ اور ہر سطر میں خلفا، وزرا، فوجی قائدین، عرب خوشحال مگر گندے طبقے سے تعلق رکھنے والے بڑے بڑے تجار فقہا اور ادبا شعرا اور آخر میں قرطبی تہذیب کی مہذب عوام کی جھلک نظر آتی ہے جو فارغ البالی اور محبت میں ڈوبی ہوئی فکری رُوح سے سرشار تھے''۔ (۵۷)

ابنِ حزم اور دوسرے مسلمان معاصر اہل قلم دانش وروں کا سماجی اور ثقافتی پس منظر ایک جیسا ہی تھا، خود ابنِ حزم کا تصورِ محبت عربی ادب کے گھٹاٹوپ اندھیرے میں کوئی کوہِ نور نہ تھا۔

دوزی کا تیسرا نظریہ جس کے مطابق ابن حزم کی رومانی محبت کے سوتے ہسپانوی مسیحی سرچشمہ سے پھوٹتے ہیں دراصل ان اساطیر کا انعکاس ہے جن کے مطابق یورپ کے عوام ہی نہیں بلکہ انیسویں صدی کے نمایاں ترین مستشرقین بھی ہر غامض اور پُر اسرار روّیہ یا کہانی کو عربوں اور عربی اشیا کی طرف منسوب کر دیتے تھے۔

ابن حزم کے نظریۂ محبت کی وضاحت دوزی جس انداز سے کرنا چاہتا تھا اس کے لیے ضروری تھا کہ ان مصادر میں اس کی جڑوں کو تلاش کرتا جن کی تعیین وہ اپنے خاص ثقافتی پس منظر کے دائرہ میں کرسکتا تھا۔ مطلوبہ نتیجہ تک پہنچنے کے لیے دوزی کو دراصل اندلس کے گیارہویں صدی کے شعرا کی تخلیقات اور دیگر ادبی تخلیقات کا مطالعہ کرنا چاہیے تھا جس سے ان عمومی حالات اور پس منظر کا بہتر انداز سے جائزہ لیا جاسکتا تھا جو ابنِ حزم کی ادبی تخلیقات کا سرچشمہ تھے۔

دوزی کے تیسرے نظریہ پر پلاسیوس کی تنقید بالواسطہ اُنھی رجحانات کی عکاسی کرتی ہے جو انیسویں صدی کے مستشرقین پر حاوی رہے' اور دوزی جن کی نمائندگی کر رہا ہے۔ پلاسیوس لکھتا ہے:

''عربی نسل کی بدنام زمانہ شہوانیت کے بارے میں رائج مشہور نظریات سے دوزی زیادہ متاثر ہے' جن میں سے کچھ تو مبنی بَر حقیقت ہیں مگر بیشتر محض بے بنیاد اور عوام میں مشہور ہیں۔ اس طرح کا متبذل نظریہ جو سطحی مطالعہ اور ادب عربی پر محض ایک ہی پہلو سے نظر ڈالنے سے قائم کیا گیا ہے انتہائی کمزور اور اساطیری کہانیوں کی حیثیت رکھتا ہے' اور اس طرح مشہور ہے جس طرح کہ یہ بات مشہور ہے کہ سامی نسل کے لوگوں کے اندر فلسفیانہ غور وخوض کی صلاحیت نہیں ہوتی۔

یورپی استشراق نے اپنے اوجِ کمال اور بالادستی کے دوران اسلام کی آمد سے پہلے کے شعرا اور ان مسلمان ادبا کے بارے میں خصوصی مطالعات پر اپنی توجہ مرکوز کر دی تھی جن کا تعلق کلاسیکی عہد سے ہے' اور جو شکل اور حسیاتی جمال سے اپنی شیفتگی کا اعلان کرتے ہیں۔

مغربی مستشرقین کی بیشتر تصنیفات میں واضح طور پر اسے دیکھا جاسکتا ہے' اگرچہ وہ ان سابق محققین کے مقابلہ میں ہوں جن کے پاس اس کام کو پورے طور پر انجام دینے یا کم سے کم اسے شروع کردینے کے لیے کافی وقت نہ تھا' جس کی بنا پر وہ ادب اسلامی کے وسیع پس منظر کا تجزیہ نہیں کرسکتے تھے جس کا اس وقت انکشاف نہیں ہوا تھا۔ مگر انھوں نے ناکافی اور ناقص دلائل اور ناپختہ قسم کے عمومی خلاصوں کی بنیاد پر ان نتائج کو مدلّل کرنے کی جرأت کی اور ان خلاصوں کو تاریخ اور سماجی قانون کی سطح تک بلند کردیا۔ اس کے بعد ایک صدی گزری جس میں عربوں کی تصنیفات کے تمام پہلوؤں کا زیادہ باریک بینی اور گہرائی کے ساتھ تجزیہ اور مطالعہ کیا گیا۔ ساتھ ہی ان جذباتی رجحانات کا بھی تجزیہ کیا گیا جو ماقبلِ اسلام زمانہ میں عام تھے اور جو مسیحی محبت کی طرح روحانی پاکیزہ جذبات کی نمائندگی کررہے تھے۔ یمن سے قریب صحرائے عرب میں ایک بدوی قبیلہ رہتا تھا جو پاکیزہ محبت کے لیے شہرت رکھتا تھا۔ اس قبیلہ نے اس نوع کی مثالیں پیش کیں کہ اس میدان میں بلند تر معیار تک کس طرح پہنچا جاسکتا ہے۔ ہم تصور کرسکتے ہیں کہ جمیل بثینہ (جمیل بن عبداللہ العذری) دیگر قبائل کے شعرا کے مقابلہ میں کیا حیثیت رکھتا تھا۔ یہ اس پاکیزگی اور عفت کا نمونہ ہے جس کے مطابق مرضِ محبت میں عاشق دم توڑ دیتا ہے لیکن اپنی محبوبہ بثینہ پر ہاتھ رکھنا بھی گوارا نہیں کرتا۔

"طوق الحمامۃ" میں اگرچہ محبت کا نظریہ مثالی صورت میں حاوی ہے مگر اسے ہم ایسا منفرد رُجحان نہیں کہہ سکتے جس کے سوا کسی قسم کا دوسرا مخالف رجحان معدوم ہو۔ مثال کے طور پر بعض ایسے مناظر بھی ملتے ہیں (جن کی تصویر کشی اگرچہ ایک لطیف الحس اور حساس مصنف کے قلم نے خوبصورت انداز میں کی ہے) جن میں حسی انداز کے جنسی عناصر پائے جاتے ہیں' ان میں اس افلاطونی محبت کا جلوہ نظر نہیں آتا جسے عمومی انداز سے مصنف پیش کرنا چاہتا ہے۔ علاوہ ازیں طوق الحمامۃ اگرچہ ایک ادبی تخلیق کی حیثیت رکھتی ہے مگر اس کے ساتھ ہی وہ گیارہویں صدی میں قرطبہ کے معاشرہ کے لیے تاریخی مرجع بھی ہے جس میں مصنف نے قرطبہ کے متعدد باشندوں کا نام لے کر ان کے احوال کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ابن حزم کے مطالعہ میں پلاسیوس کا اختصاصی طریقہ ''عموم'' کی شکل بھی پیدا کر دیتا ہے جو کتاب کے مواد اور مضامین سے واضح ہے۔ شکل اور مضمون (مظہر اور جوہر) کے درمیان پایا جانے والا گہرا تعلق ہمیں ان طریقوں، تشریحات اور نظریات سے دور لے جاتا ہے تاکہ ہم اصل نظریاتی عقیدہ اور مضمون سے قریب رہیں۔ اس کے باوجود بحث ونظر کا یہ طریقہ ایک مصنوعی حد فاصل کے لحاظ سے ہمارے پیش نظر ہوگا جس کی رو سے موضوع کے کسی بھی جز کو الگ حیثیت کا حامل قرار دے کر من حیث الکل موضوع سے اس کے ارتباط سے قطع نظر اس کا تجزیہ کیا جاسکتا ہے۔

اسلامیات کے میدان میں پلاسیوس نے جو کارنامہ انجام دیا ہے اس پر بحث کرنے سے پہلے دانتے کے 'طربیہ خداوندی' میں اسلامی بنیادوں کی تحقیق کے سلسلہ میں پلاسیوس کی کتاب کا جائزہ لینا چاہیے۔ پلاسیوس کی کتاب:

La Escatalogia Musulmana en la Divina Comedia

انگریزی میں "اسلام اور طربیہ خداوندی" کے نام سے منتقل ہوچکی ہے۔ (۵۹) ۱۹۱۹ء میں پہلی بار منظر عام پر آنے سے ہی مستشرقین کی ایک بڑی تعداد نے اس کتاب کو توجہ کا مرکز بنایا۔ کتاب کے تیسرے ایڈیشن میں پلاسیوس نے ''دو نزاعوں میں سے ایک کی تاریخ وتنقید'' کے نام سے ایک نئے عنوان کا اضافہ شامل کر دیا جو کتاب کے بارے میں ہر طرح کے مثبت اور منفی رجحانات کی تفصیلات پر مشتمل ہے۔ (۶۰)

اس کتاب کے سلسلہ میں مختلف آرا اور مقالات کی فہرست خصوصاً جو بیسویں صدی کے دوران تحریر کیے گئے خصوصی اہمیت کے حامل ہیں، کیونکہ اس عرصہ کے مشاہیر مستشرقین میں سے بیشتر کی آرا اور مقالات اس میں شامل ہیں، مثلاً ٹامس آرنلڈ، لوئی ماسینیوں، ڈانکن بلاک، فرانسیسکو گابریلی، گاڈفری دیموم بینیز۔ ان فضلا نے پلاسیوس کی تحقیق کو غیر معمولی قرار دیا۔ اس کے علاوہ مخالفانہ نقطۂ نظر کے حامل مستشرقین خصوصاً اطالوی مستشرقین اور فضلاء نے اس کی سخت مخالفت کی جو اپنے ملکی مسئلہ کی طرف سے دفاع کر رہے تھے (۶۱)

پلاسیوس کی تحقیق کو روز بروز نئے مؤیدین حاصل ہو رہے ہیں۔ٹوبنجن یونیورسٹی کے پروفیسر رینالڈ کومیش نے ۱۹۸۳ء میں اس طرح اظہار خیال کیا تھا:

''پلاسیوس نے جب ۱۹۱۹ء میں یہ نظریہ پیش کیا تو خصوصیت کے ساتھ اطالیہ میں اس پر حیرانی کی انتہا ہوگئی۔اس کو بدنام کرنے کی بے پایاں کوششیں کی گئیں۔ پلاسیوس کے نظریہ کو قبول کیا جاسکتا تھا۔اس نے جو دلائل پیش کیے تھے وہ نہایت ہی تشفی بخش تھے' بشرطیکہ لوگوں کو اس وقت تک محمدؐ کے بارے میں اس روایت کا علم ہو جاتا کہ انھوں نے آسمان کا سفر کیا تھا لیکن اس وقت ہمارے سامنے قدیم فرانسیسی' لاطینی اور قدیم اسپینی زبان میں تین ایسے ترجمے موجود ہیں جن کو شائع کرنے کا کام دو فضلا: سیرولیوموتوز سندیو اور برتھ النسو نے انجام دیا تھا۔ ترجموں سے واضح طور پر ثابت ہو جاتا ہے کہ مغربی یورپ میں اٹھارویں صدی میں یہ روایت مشہور ومعروف ہوچکی تھی اور محمد ﷺ کے اسراء کا موضوع اسپین کے آخری زمانہ کے مسلمانوں اور اسپینی نژاد مسلمانوں تک پہنچ گیا تھا۔ان لوگوں کی اس سے واقفیت معراج سے متعلق ان متعدد روایات کے ذریعے ہوئی جو اسپینی زبان اور عربی رسم الخط میں لکھے ہوئے بہت سے مخطوطات میں موجود تھیں جو اب تک دستیاب ہیں (میڈرڈ کی نیشنل لائبریری۔ مخطوطہ نمبر ۵۰۵۳) جن میں آسمان تک جانے کے بعد وہاں سے محمد ﷺ کی واپسی تک کا بیان موجود ہے (نیشنل لائبریری پیرس۔مخطوطہ ۱۱۶۳)جن میں وہی تعبیریں اور اصطلاحات موجود ہیں' اس سلسلہ کا تیسرا مخطوطہ نمبر ۹ میڈرڈ کے ادارہ علوم عربیہ میں موجود ہے۔اس کے علاوہ عربی زبان میں متعدد مخطوطات موجود ہیں جو اندلس کے مصنفین کے قلم سے ہیں اور جن میں اس مسئلہ پر بحث کی گئی ہے۔میرے نزدیک اس سلسلہ میں ایک دوسرے مخطوطہ کا ذکر کرنا ضروری ہے جو دیلا بودلینا لائبریری میں ''مخطوطہ مارش نمبر ۵۱۸'' کے تحت موجود ہے۔عربی زبان میں دیگر مخطوطات بھی موجود ہیں جن میں سے ایک " الحشر والنشر فی الاسلام" کے نام سے ہے اور آسن پلاسیوس نے ان سب کا حوالہ دیا ہے۔(۶۲)

پلاسیوس کی اس کتاب کے بارے میں مختلف آرا اور قیل وقال کی گرم بازاریوں کی

تفصیلات درج کرنا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ اس بحث سے متعلق مرکزی افکار اور موضوعات ختم ہو چکے ہیں۔ بہرکیف یہ بتا دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ یہ بحثیں مستشرقین کے مابین گفتگو اور اندرونی بحث سے آگے نہیں بڑھ سکیں۔ اس موضوع کے پیچھے اصل بنیادی سوال صرف اس دائرہ میں محدود نہیں ہے کہ اسلامی افکار پلاسیوس کے لیے مصدر الہام تھے یا نہیں تھے' بلکہ ان رجحانات اور مواقف پر بھی مشتمل ہے جنھیں پلاسیوس نے اختیار کیا تھا' خواہ ان کی نوعیت جیسی بھی ہو' خصوصاً نشأۃ ثانیہ کے عہد میں اسلام کے اثرات۔ اور یہ مسئلہ بھی شامل ہے کہ زمانہ حال میں جن مخطوطات کا انکشاف کیا گیا ہے' خصوصاً جو ہسپانوی موریسکو سے تعلق رکھتے ہیں' ان سے کس حد تک پلاسیوس کی تحقیق کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ کونتزی نے اپنے ایک مضمون میں اس کی وضاحت کی ہے' اس پر بحث کرنے کی ضرورت ہے۔ کونتزی کی تحقیق سے اگرچہ پلاسیوس کی تحقیق کی بھی تائید ہوتی ہے مگر موروثی جانبداری کے رجحانات بھی پائے جاتے ہیں۔ اس کا اظہار بعض اصطلاحات سے بھی ہوتا ہے جن کا استعمال کونتزی نے کیا ہے۔ چنانچہ اس نے اپنی ایک کتاب میں "Mahoma" کا لفظ استعمال کیا ہے' کتاب کا نام ہے:

La ascension del profeta Mahoma a los cielos manuscritos al jamiados en el manuscrito arabe M 518

اس لفظ کا استعمال اگرچہ ہسپانوی مصنفین میں عام ہے' مگر ظاہر ہے کہ مسلمانوں پر اس کا ایک خاص اثر واقع ہوتا ہے' کیونکہ یہ 'محمدؐ' ہی کی تحریف شدہ شکل ہے۔

کونتزی نے ایک دوسری اصطلاح بھی بکثرت اپنی کتاب میں استعمال کی ہے جس سے اس کے متعصّبانہ زاویۂ نظر کی عکاسی ہوتی ہے جو مستشرقین کے اس گروہ کی عمومی خصوصیت ہے۔ یہ اصطلاح ریجاتیر (Regatear) ہے جس کے معنی بھاؤ کرنے کے آتے ہیں' جسے عام طور پر تجارتی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ مصنف نے یہ اصطلاح ان مواقع کے لیے استعمال کی ہے جب محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کے حضور آہ وزاری کرتے تھے اور اس کی دعا کرتے تھے کہ اللہ مسلمانوں پر عبادت اور واجبات کے بار کو کم کر دے۔ اس سے معلوم ہوتا

ہے کہ بعض مستشرقین میں موروثی عصبیت کی روح اب تک باقی ہے۔

یہ ناممکن نہیں ہے کہ پروفیسر کونتزی نے جب یہ اصطلاح استعمال کی تو اس کے مدنظر مسلمانوں کے جذبات کو مجروح کرنا نہ رہا ہو۔ اس کا ذہن اس نوع کے کسی جذبہ سے خالی ہو۔ اس کا قیام تونس میں تھا جب اس نے یہ کتاب لکھی تھی۔ اس نے یہ کتاب اہلِ یورپ کے لیے لکھی تھی۔ شاید اس کو مسلمانوں کا دھیان نہ رہا۔

ماسینیوں اور پلاسیوس کے عمومی اور اختصاصی طریقۂ بحث پر ہماری خامہ فرسائی کا مقصد یہ تھا کہ اسلامی تاریخ کے نظریہ اور اس کے دائرہ کی وسعت اور اس کے لیے اپنائے جانے والے ہر طریقہ اور منہج میں پیش آنے والی پریشانیوں کا جائزہ لیا جائے۔ ماسینیوں اور پلاسیوس کی دو نمائندہ مثالوں کے تجزیہ سے یہ پتہ لگانا مقصود تھا کہ اسلامی تاریخ کے نظریہ اور اس کے رجحانات کے مطالعہ میں مستشرقین کن منہاجیاتی اصولوں کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ اس مقالہ میں موضوع کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کرنا ممکن نہ تھا۔ شاید مقالہ ایسے دریچے کھول دے جن سے دوسرے محققین نئی وسعتوں کا نظارہ کرسکیں۔ جس سفر کا آغاز راقم نے کیا ہے امید ہے کہ دوسرے اہلِ نظر اور اہلِ قلم حضرات اسے انجام تک پہنچائیں گے۔

حوالہ جات وحواشی

۱۔ مثال کے طور پر وارڈن برگ (جان جاکویز وارڈن برگ) "اسلام مغرب کے آئینہ میں: مستشرقین کا تصور اسلام" مطبوعہ پیرس ۱۹۶۲ء
وارڈنبرگ نے گولڈزیہر (۱۸۵۰۔ ۱۹۲۱ء) سناوک ہورخرونیہ (۱۸۵۷ء۔ ۱۹۳۶ء) بیکر (۱۸۷۶۔ ۱۹۳۳ء) ڈانکن بلاک میکڈونالڈ (۱۸۶۳ء۔ ۱۹۴۳ء) اورلوئی ماسینیوں (۱۸۸۳۔ ۱۹۶۲ء) کا تجزیاتی مطالعہ کیا ہے۔
منٹگمری واٹ کا مقالہ "محمدؐ مغرب کی نظر میں" (مطبوعہ بوسٹن یونیورسٹی جرنل ۲۲، نمبر ۳، خریف ۱۹۷۴ء ص ۸۱۔ ۸۹) اسی نوع کا مطالعہ ہے۔ لیکن ایڈورڈ سعید کی کتاب "استشراق" (مطبوعہ نیویارک ۱۹۷۸ء) اس موضوع پر اہم ترین دستاویز کی حیثیت رکھتی ہے۔
۲۔ انور عبدالملک کی "ازمتہ ال استشراق" مطبوعہ مجلّہ 'دیوجین' (سرما ۱۹۶۳ء نمبر ۴۴، ص ۱۰۳۔ ۱۴۰) اور ایڈورڈ سعید کی "استشراق" اس کی نمائندہ مثالیں ہیں۔
۳۔ منٹگمری واٹ کی کتاب "محمدؐ ایٹ مکہ" (مطبوعہ آکسفورڈ ۱۹۵۳ء) اور "محمد ایٹ مدینہ" (مطبوعہ آکسفورڈ ۱۹۵۶ء) اس کی مثالیں ہیں۔
۴۔ استشراق' کی اصطلاح بھی کافی اختلافی ہے۔ اس کی مختلف تعریفیں پیش کی گئی ہیں۔ جن مسلم دانشوروں نے مغربی دانش گاہوں میں خود مستشرقین کے زیرنگرانی اعلیٰ تعلیم حاصل کی ہے اور تحقیقی کاموں کی تربیت پائی ہے وہ استشراق کا مطالعہ خارج سے کرتے ہیں۔ عالم اسلام میں اس کی متعدد مثالیں ملتی ہیں، جیسے پاکستان کے عزیز احمد، ایران کے سید حسین نصر اور مصر کے انور عبدالملک۔
۵۔ استشراق کے ان پہلوؤں کا اندازہ لگانا بھی آسان نہیں ہے۔ حالیہ برسوں میں کچھ عرب ملکوں نے برطانیہ اور امریکا کی کچھ دانش گاہوں میں استشراقی مطالعات کو مالیات بھی فراہم کی ہیں، کیونکہ کچھ مغربی جامعات نے مالیات کے معاملہ میں سردمہری کا ثبوت دیا تھا جس سے بحث وتحقیق کا کام متاثر ہو رہا تھا۔ اس پس منظر میں آگے چل کر استشراقی مطالعات کا انداز کیا ہوگا؟ ملکی سیاست اور بیرونی امداد استشراق کو کون سا رخ دیں گے؟ ان سوالوں کا جواب مستقبل کی کوکھ سے جنم لے گا۔

۶۔ نارمن دانیال نے مشرقی مطالعات پر امپیریل (سامراجی) اثرات کا خصوصی مطالعہ کیا ہے، ملاحظہ ہو اس کی کتاب "اسلام، یورپ اور سامراجیت" مطبوعہ اڈنبرہ، ۱۹۶۶ء اور "اسلام اور مغرب: تعین صورت کی کوشش" مطبوعہ اڈنبرہ تیسرا ایڈیشن، ۱۹۶۶ء

۷۔ میکسم روڈنسن نے منٹگمری واٹ کی کتاب کی بڑی تعریف کی ہے، دیکھئے "محمد ایٹ مکہ" کا مقدمہ از روڈنسن، مطبوعہ پیرس، ۱۹۷۷ء ص ۷۔۸

۸۔ میکسم روڈنسن: اساطیر کیا ھیں؟ مطبوعہ پیرس، ۱۹۱۱ء

۹۔ کازانوا: روڈنسن: محمد اور دنیا کا خاتمہ" مطبوعہ پیرس، ۱۹۱۱ء ۳

۱۰۔ میکڈ نالڈ: "اسلام کے کچھ پھلو" نیویارک، ۱۹۱۱ء ۶۰

۱۱۔ سارٹن (سموئیل سونگر اور جوزف سوموگی) مرابعہ اگناس گولڈزیہر میموریل، جلد اول، بوداپیسٹ، ۱۹۴۸ء ص: ۶۴

۱۲۔ ایضاً، ص ۶۲۔۶۳۔

۱۳۔ گولڈزیہر کا خیال ہے کہ رومن لا سے بہت سے قانونی اصول اخذ کیے گئے ہیں۔ ملاحظہ ہو اس کی کتاب "اسلامی معاملات" ۲/۹/۷، ۱۹۷۱ء

۱۴۔ اسلام پر یہودیت اور مسیحیت کے اثرات کا نظریہ بیشتر مستشرقین کے یہاں ملتا ہے، دیکھیے میکڈونالڈ، حوالہ سابق، ص ۶۱۵

۱۵۔ مستشرقین نے اسلامی فلاسفہ پر بحث کے دوران اس قسم کے خیالات پیش کیے ہیں۔ خصوصاً یونانی فلسفہ سے متاثر لوگوں کے بارے میں، جیسا کہ ابن رُشد۔

۱۶۔ فرانسیسی مورخین نے اندلس کی تاریخ میں قبائل کے تصور پر خصوصی توجہ دی ہے۔ اس کے لیے ملاحظہ ہو: محمد عبود: التصور التاریخی للاندلس قدیمًا وحدیثًا مجلّہ تاریخ المغرب، ۱۹۸۳ء شمارہ نمبر ۲۹۔ منٹگمری نے اس اصطلاح کے یہی معنی بتائے ہیں۔

۱۷۔ دیکھیے: اسلامی فلسفہ مذہب اسلام" مطبوعہ ۱۹۶۳ء ص: ۱۸

۱۸۔ "ہماری پیش رفت عظیم ہے اور اس کی قیمت معمولی" یہ کہنا ہے میکسم روڈنسن کا، دیکھے: "میراث اسلام" مرابعہ جوزف شاخت اور سی آئی بوس ورتھ، آکسفورڈ، ۱۹۷۴ء، ص ۶۲

۱۹۔ اسی طرح کینتھ براؤن کی کتاب "صالی قوم": ایک مراکشی شہر میں روایات اور تجدید کی کشمکش: ۱۸۳۰ء۔۱۹۲۰ء مطبوعہ مانچسٹر، ۱۹۷۶ء

۲۰۔ جانیت ابولغد: الرباط: "مراکش میں نسلی تفرقہ" مطبوعہ پرنسٹن، ۱۹۸۰ء

۲۱۔ سامراجیوں نے مغرب' (مراکش) کے جن موضوعات پر بحث کی ہے اس کے لیے دیکھئے: عبداللہ لاروی

"تاریخ مغرب کا ایک باب" (فرانسیسی زبان میں) پیرس' ۱۹۶۷ء

۲۲: نارمن دانیال: "اسلام یورپ اور سامراج" 'مطبوعہ اڈنبرہ ۱۹۶۶ء

۲۳: ڈاکٹر محمد بن عبود: استشراق اور عربوں کا چیدہ گروہ (فرانسیسی زبان میں) مجلہ تاریخ المغرب ۱۹۸۲ء شمارہ نمبر ۱۷۔ ۲۸ ص ۱۹۹۔ ۲۱۵

۲۴: ایڈورڈ سعید نے تاریخ کے سماجیاتی' لسانیاتی پہلوؤں پر توجہ زیادہ ہے۔ تقابلی ادب کے استاد ہونے کے ناطے ان کا زور زیادہ تر نصوص کے تجزیہ پر ہوتا ہے۔ سماجی علوم سے متعلق ان کی تحریروں نے تعدد علوم کی کیفیت پیدا کر دی ہے۔

۲۵۔ منفی انداز رکھنے والے ناقدین میں پروسیل ہیچو راور برنارڈ لوئیس ہیں' دیکھئے مجلہ Le Monde (فرانسیسی)

۲۶۔ "لوئی ماسینیوں ایک نمائندہ فرانسیسی مستشرق ہے جس نے حلاج جیسے دجال درویش کے خصوصی مطالعہ میں اپنی زندگی صرف کر دی۔ پورے عالم اسلام کو نشہ دلانا اس کا مقصد تھا۔ یہ سب کس کے اشارہ پر کیا گیا آپ بخوبی جانتے ہیں' یہ تبصرہ ہے مولود قاسم نایت بلقاسم کا' دیکھئے: ثروۃ الاسلام' مجلة الثقافة' الجزائر' شمارہ ۷۲' (جولائی۔ اگست ۱۹۸۳ء) ص ۱۷۲

۲۷۔ اسلامیات کے میدان میں گولڈزیہر کو سارے مستشرقین اپنا رہبر تسلیم کرتے ہیں' دیکھئے منٹگمری واٹ: اسلام کی تکوینی فکر' اڈنبرہ' ۱۹۷۳ء

۲۸۔ منٹگمری واٹ عقلیت جس کا نام اسلام ھے' مطبوعہ لندن' ۱۹۷۴ء (بزبان انگریزی)

۲۹۔ کارل بروکلمان کو اس میدان میں اہم کامیابی حاصل ہوئی۔ اس کی کتاب "تاریخ ادب عربی" "متعدد جلدیں' مطبوعہ لائڈن' سے علوم عربیہ کا کوئی بھی طالب علم یا استاد صرف نظر نہیں کر سکتا۔

۳۰۔ ترکیات کے میدان میں رابرٹ مانٹران کو زیادہ کامیاب مستشرق سمجھا جاتا ہے۔ اس وقت وہ "اللجنة العالمية للدراسات ماقبل الخلافة العثمانية" کا صدر ہے۔

۳۱۔ ترکی جاک وارڈن برگ: الا سلام فی قرأة المغرب (فرانسیسی) پیرس ۱۹۲۱ء ص ۲۷۷۔

۳۲۔ ایضاً' ص ۲۷۸

۳۳۔ گب (H.A.R.Gibb): اسلام: تابہ کجا؟ لندن' ۱۹۳۲ء

۳۴۔ ایضاً' ص ۳۷۷

۳۵۔ ایضاً' ص ۳۷۶

۳۶۔ گوڈفری ڈیمومبینس: "محمد" مطبوعہ پیرس' ۱۹۵۷ء

۳۷۔ محمد ارکون نے گستاف وان گرونے بام پر تنقید کی ہے۔ دیکھئے ان کی کتاب: ''الاسلام الحدیث من وجھة نظر الاستاذجی ان فون جرو نبوم'' (عربی)

۳۸۔ لوئی ماسینیوں: ''اسلام کے صوفی شہید حلاج کا جذبہ'' مطبوعہ پیرس' ۱۹۲۲ء' ص ۳۲۔ دوسرا ایڈیشن ۱۹۷۵ء میں شائع ہوا۔

۳۹۔ ایضاً' ص ۳۲

۴۰۔ ایضاً' ص ۳۶

۴۱۔ ایضاً' ص ۵۷

۴۲۔ ایضاً' ص ۷۲

۴۳۔ ایضاً' ص ۷۲

۴۴۔ ایضاً' ص ۷۲

۴۵۔ ایضاً' ص ۱۳۲

۴۶۔ ایضاً' ص ۱۳۷

ماسینیوں نے اس پر کتاب کے ص ۱۴۰۔ ۱۵۹ پر بحث کی ہے۔

۴۷۔ ایضاً' ص ۲۳۷

۴۸۔ ایضاً' ص ۲۳۸

۴۹۔ ایضاً' ص ۲۴۰

۵۰۔ ایضاً' ص ۲۴۴

۵۱۔ ایضاً' ص ۲۴۷

۵۲۔ پلاسیوس کا خیال ہے کہ دانتے ابن العربی کی نقالی کرتا تھا' ''طربیہ خداوندی'' میں ان اثرات پر بھی اس نے بحث کی ہے۔

۵۳۔ پلاسیوس کا یہ بھی خیال ہے کہ دانتے ابن المسرۃ سے بھی متاثر تھا۔

۵۴۔ مگویل آسن پلاسیوس: ابن حزم القرطبی اور مذہبی افکار کی تنقید کا مسئلہ'' ۱/۵۲' مطبوعہ میڈرڈ' ۱۹۲۷ء

۵۵۔ ایضاً' ص ۵۳

۵۶۔ ایضاً' ص ۵۲

۵۷۔ ایضاً' ص ۵۵

۵۸ ایضاً، ص ۵٦

۵۹۔ تہلکہ مچادینے والی اس کتاب کا پہلا ایڈیشن ۱۹۱۹ء میں اور تیسرا ایڈیشن ۱۹٦۱ء میں نکلا۔ ہارولڈ سنڈرلینڈ نے اس کو انگریزی میں منتقل کیا اور لندن سے ۱۹٦۲ء میں شائع ہوا۔ فرانسیسی، اطالوی، عربی اور جرمن زبانوں میں اس کے ترجمہ کی توقع تھی، مگر خصوصی اسباب کی بنا پر ان زبانوں میں ترجمہ نہ ہوسکا۔

٦۰۔ ایضاً، ص۔ ٦۰۹

٦۱۔ ایضاً، ص ۴۷۳۔ ق ۴۷۹

٦۲۔ رینہولد کولتزی۔

ادبیات:

عربی شاعری مستشرق مارگولیوتھ کی نظر میں[1]

مارگولیوتھ، تشکیکی رویہ اور تردید:

عربی زبان وادب کے موضوع پر مستشرقین نے بہت کچھ لکھا ہے لیکن عربیت اور اسلام دشمنی کے زیر اثر جس بدترین علمی منہج کا مظاہرہ مارگولیوتھ (David samuel Margoliouth) نے اپنے ایک مقالہ میں کیا اس کی نظیر ملنی مشکل ہے۔ مارگولیوتھ کا یہ مقالہ بعنوان:

"The Origins of Arabic Poetry"

لندن سے شائع ہونے والے مجلّہ:

Journal of the Royal Asiatic Society

کے جولائی ۱۹۲۵ء کے شمارہ میں شائع ہوا تھا۔ (۱) ان دنوں مارگولیوتھ اس کی ادارت کے فرائض بھی انجام دے رہا تھا۔

مارگولیوتھ ۱۸۵۸ء میں پیدا ہوا اور بیاسی (۸۲) سال کی عمر پائی۔ ۱۹۴۰ء میں اس کا انتقال ہوا۔ آکسفورڈ یونیورسٹی میں اس نے یونانی، لاطینی اور سامی کلاسیکی ادبیات کا مطالعہ کیا۔ اپنی انھیں سرگرمیوں کا آغاز اس نے ۱۸۸۷ء میں ارسطو کی شعریات کے اس عربی ترجمہ کے انکشاف سے کیا جو متی بن یونس کے قلم سے تھا۔ ۱۸۸۹ء میں اسے آکسفورڈ یونیورسٹی ہی میں پروفیسری مل گئی پھر مقالات اور تصنیفات کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ ۱۸۹۳ء میں آکسفورڈ یونیورسٹی کی بوڈلیین لائبریری میں موجود قصیدۃ البردہ کے کچھ

---

[1] ڈاکٹر محمد مصطفیٰ ہدارۃ، ڈین فیکلٹی آف آرٹس، طنطا یونیورسٹی، مصر

اوراق پر مقالہ لکھا۔ دوسرے سال اس نے تفسیر بیضاوی کے ایک حصہ کو انگریزی میں منتقل کیا۔ ۱۸۹۸ء میں ابوالعلاء المعرّی کے رسائل شائع کیے۔ ۱۹۰۷ء سے ۱۹۲۷ء تک یاقوت الحموی کی کتاب "معجم الادباء" کو ایڈٹ کر کے شائع کیا۔ ۱۹۲۰ء میں مسکو یہ کی "تجارب الامم" کے ایک حصہ کو انگریزی میں منتقل کیا۔ ۱۹۲۱ء میں تنوخی کی "نشوار العلوفته" شائع کی، اس کے علاوہ اس کے قلم سے تحقیقی مقالات اور ترجموں کی طویل فہرست ہے۔(۲) عربی مخطوطات کو ایڈٹ کر کے شائع کرنے کے میدان میں مارگولیوتھ کی کاوشیں بلاشبہ لائق تحسین ہیں۔ لیکن اسلام پر اس کے مقالات گھناؤنے قسم کے تعصب علمی اصول تحقیق سے دوری، شدید قسم کی نادانی اور زہرافشانی کا نمونہ ہیں۔ اس کا اندازہ مصنف کی ان کی کتابوں سے لگایا جاسکتا ہے:

1-Mohammed and the Rise of Islam (1950)

2-Mohammedanism (1911)

3-The Relations Between Arabs and Israelites
prior to the Rise of Islam (1924)

یہ تعصب آمیز طریقہ اس کے مقالہ "عربی شاعری کی بنیادیں" میں بھی نمایاں ہے، جس میں اس نے اسلام کے خلاف خوب زہرافشانی کی ہے۔ مارگولیوتھ نے اگرچہ اس مقالہ میں جاہلی شاعری کے بارے میں شکوک کی تخم ریزی کی ہے مگر پس پردہ اسلام کو نشانہ بنایا ہے لیکن مسلمان عرب فضلا پر بھی اس کتاب کے خطرناک اثرات مرتب ہوئے ہیں۔ عربی کے مشہور ادیب نقاد اور مصر کے سابق وزیر تعلیم ڈاکٹر طہ حسین نے مارگولیوتھ ہی کی آواز کو ۱۹۶۲ء میں اپنی کتاب "فی الشعر الجاهلی" میں عربی میں منتقل کر دیا (۳) اس نے مسلمانوں کے جذبات واحساسات کو مجروح کیا اور مستند علما کے خلاف محاذ تیار کرنے کی کوشش کی۔ کتاب کے خلاف شدید ردعمل کے بعد طہ حسین نے اس کے زیادہ قابل اعتراض حصوں کو حذف کر دیا لیکن اپنے نظریہ کی تائید میں دوسری چیزیں شامل کر دیں جن کی بنیاد مارگولیوتھ کے نظریات تھے اور جن کا خلاصہ اس کے الفاظ میں یہ ہے:

’’جن ڈھیر ساری تخلیقات کو ہم جاہلی ادب کے نام سے یاد کرتے ہیں ان کا جاہلی دور سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسلام کی آمد کے بعد گھڑ کر اسے جاہلی شعرا کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے لہٰذا یہ اسلامی ادب ہے جو جاہلی دور کی زندگی کے مقابلہ میں مسلمانوں کی زندگی اوران کے افکار ورجحانات کا آئینہ دار ہے۔(۴)

فضلا اور محققین کی ایک بڑی تعداد نے طہٰ حسین کے مارگولیوتھی نظریات کی سخت تردید کی ہے' مثال کے طور پر ہم ان فضلا کے نام درج کر سکتے ہیں:

۱۔ محمد الخضر حسین:نقض کتاب "فی الشعر الجاهلی۔"
۲۔ محمد الخضری:محاضرات فی بیان الا خطاء العلمیة و التا ریخیة التی اشتمل علیها کتا ب"فی الشعر الجاهلی۔''
۳۔ محمد فرید وجدی:نقد کتاب ’’فی الشعر الجاهلی۔"
۴۔ محمد لطفی جمعہ: الشهاب الراصد
۵۔ محمد احمد الغمر اوی:النقد التحلیلی لکتاب "فی الشعر الجاهلی۔"
۶۔ شکیب ارسلان: الغمراوی کی کتاب پر ایک طویل علمی مقدمہ۔
۷۔ مصطفیٰ صادق الرافعی:المعرکة تحت رایة القرآن۔

مارگولیوتھ کے نظریات اور بعض مستشرقین اور عرب فضلا پر ان کے اثرات پر ڈاکٹر ناصرالدین اسد نے خصوصی توجہ دی ہے' چنانچہ ان کی کتاب "مصادر الشعر الجاهلی وقیمتها التا ریخیة"(۵) کے ایک حصہ میں انھوں نے اس پر خصوصی بحث کی ہے۔ مارگولیوتھ کی اصل انگریزی کتاب کا مطالعہ کم ہی لوگوں نے کیا تھا۔ ڈاکٹر یحیی جبوری نے اس کا ترجمہ بھی کر ڈالا (۶) اور انتحال (گھڑ کر غلط منسوب کر دینے) کے نقطہ پر ایک مقدمہ بھی اپنی طرف سے شامل کر دیا۔ موصوف نے اگرچہ ترجمہ میں کافی محنت سے کام لیا ہے جس کا اعتراف کرنا ضروری ہے مگر بہت سے مقامات پر ترجمہ سقم اور ابہام سے خالی نہیں ہے ترجمہ کے سقم کا اندازہ اس عبارت سے لگایا جا سکتا ہے:(۷)

ولكن يبدوهنا فضلا عن ذلك و غياب المهارة الشعرية كان مبررا' انه ليس شيئًا بعيدا عن المواجهة الكائنة هناك حيث يجب الاتكون ولكن شئيا ماهم يتمنونه مع ان غيابه كان مشوغا۔ مارگولیوتھ کی اس کتاب (جودراصل ایک طویل مقالہ تھا) کا دوسرا ترجمہ ڈاکٹر عبدالرحمٰن بدوی نے ''دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلی'' کے نام سے کیا۔(۸) یہ ترجمہ بھی غلطیوں سے خالی نہیں ہے' بعض مقامات پر نام تک غلط لکھ دیئے گئے ہیں جو یقیناً خطرناک غلطی ہے' جیسے الحصين بن الحمام المری کو "الهمام"(۹) اور الا سود بن یعفر کو "یعفور' درج کیا گیا ہے۔ (۱۰) اس نوع کی غلطیوں کے لیے ترجمہ نگار کی عربی ادب کے اختصاصی مطالعہ کی کمی شاید ذمہ دار ہے۔

مترجم نے کتاب میں خود اپنی طرف سے ایک عمومی انداز کا مقدمہ بھی شامل کر دیا ہے جس میں معاصر عرب مفکرین پر مارگولیوتھ کے اثرات کی نشاندہی کی ہے چنانچہ مترجم نے "طبقات فحول الشعراء" سے محمد بن سلام الجمحی کی ایک عبارت نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس نے بھی جاہلی شاعروں کے بارے میں اسی طرح کے نتائج اخذ کیے تھے جاہلی شاعری میں غلط منسوب اضافوں اور غیر ثابت الحاقات کے جو اسباب ابن سلام جمحی نے بیان کیے ہیں ان ہی اسباب کو ڈاکٹر طہ حسین نے اپنی کتاب "فی الشعر الجاهلی" اور "فی الا دب الجاهلی" میں درج کر دیا ہے پھر کتاب کے خلاف جو کچھ شور مچایا جا رہا ہے اس کی کیا بنیاد ہے؟ اور حقیقت کے بارے میں لوگ جس انداز سے جو کچھ لکھ رہے ہیں اس میں کون سی معقولیت ہے؟ لوگوں نے مصنف پر طرح طرح کے الزامات لگائے مثلاً یہ کہ وہ قدیم عربی ادبیات کے خلاف سازش کر رہے ہیں' عربوں کے کارناموں پر پانی پھیر دینا چاہتے ہیں اور یہ سب مستشرقین کی ملی بھگت سے ہو رہا ہے کیا ابن سلام جمحی بھی کوئی مستشرق تھا جو عربوں کی قومی وراثت کے خلاف سازش کر رہا تھا؟ (۱۱)

علمی غیر دیانت داری اور حقیقت کو مسخ کرنے کا یہ واضح نمونہ ہے۔ مارگولیوتھ کے

خیالات اور طٰہٰ حسین کے نظریات کا ابن سلام جمحی کے بیانات سے کیا رشتہ ہے! علامہ محمود محمد شاکر نے صحیح لکھا ہے: "طبقات فحول الشعراء" کے مصنف ابن سلام جمحی کا مارگولیوتھ اور طٰہٰ حسین کے خیالات سے دور کا بھی رشتہ نہیں ہے۔ ابن سلام اس شاعری پر شک نہیں کرتے جس کے حفاظ اور دیدہ وروں میں خود ان کا شمار ہوتا ہے۔ پھر انھوں نے اسی شاعری اور ان ہی شعرا پر "طبقات فحول الشعراء" نامی کتاب لکھی، آخر ہم حقائق کو توڑ مروڑ کر پیش کرنے پر کیوں تلے ہوئے ہیں" (۱۲) عربی کے ممتاز ترین قلم کار شکیب ارسلان نے اپنی اس عبارت میں طٰہٰ حسین سے ڈاکٹر عبدالرحمٰن بدوی ہی کو مراد لیا تھا جس میں وہ لکھتے ہیں: "اس الٹی منطق اور انتہا پسند نقطۂ نظر میں "طٰہٰ حسین" جیسے "ڈاکٹروں" نے مارگولیوتھ اور دوسرے یورپی مستشرقین کی نقالی ایک ایسے احمقانہ نظریہ کی بنیاد پر کی ہے جو افسوس کہ مشرق میں عام تھا۔ اور وہ یہ نظریہ ہے کہ ایک یورپی دانش ور سے کبھی بھی غلطی سرزد نہیں ہوسکتی۔ (۱۳) ڈاکٹر عبدالرحمٰن بدوی نے جس انداز سے مارگولیوتھ کے اس مقالہ کی ستائش کی ہے اس سے مستشرقین سے ان کی بے انتہا مرعوبیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اگرچہ ان کی تحریروں میں کیسی ہی غلطیاں اور سراسیمگی کیوں نہ ہو۔ ڈاکٹر بدوی کے یہ الفاظ ملاحظہ ہوں: مارگولیوتھ کے اس مقالہ سے بحث و تحقیق کے میدان میں زبردست پیش رفت ہوئی ......اس میں حمیری اور جنوبی عرب کی کھدائیوں اور کھنڈرات سے برآمد ہونے والے کتبوں سے اخذ ہونے والے نتائج شامل کیے گئے اور بالخصوص جاہلی شاعری میں انتحال، الحاقات اور ان کے پیچھے کارفرما مذہبی محرکات پر روشنی ڈالی گئی (۱۴) ان تحقیقات میں اگرچہ گذشتہ صدی کی ساٹھ کی دہائی میں زبردست پیش رفت ہوچکی تھی مگر بڑے افسوس کی بات ہے کہ عربی ادب سے اشتغال رکھنے والے عالم اسلام کے فضلا ان سے پوری طرح کٹے رہے، یہ بدترین قسم کی ناواقفیت تھی، ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی کتاب کے بارے میں جس احمقانہ حیرت کا مظاہرہ کیا گیا اور جس انداز سے شورش برپا کی گئی اس کی شاید یہی توجیہہ ہوسکتی ہے۔ ان لوگوں کو اگر ابن سلام جیسے زبان وادب کے فضلا کی اس جگہ علم سے میری مراد گہری سمجھ اور بصیرت ہے صرف واقفیت نہیں پھر جدید

مستشرقین کی تحقیقات پر ان کی نظر ہوتی جن کا آغاز پینسٹھ (۶۵) سال پہلے ہی ہو گیا تھا تو انھیں "فی الادب الجاهلی" جیسی کتاب میں ایسی کوئی عجیب یا قابل مذمت بات نظر نہ آتی بشرطیکہ ان کی نیت درست ہوتی اور وہ اسے عربی مطالعات کے میدان میں ایک قابل قدر اضافہ قرار دیتے۔ نیز اس راہ پر اپنا سفر برابر جاری رکھتے جو اہم نتائج کا ضامن ہوتا لیکن مصر اور دوسرے عرب ممالک میں جو کچھ سامنے آیا وہ قطعاً اس کے برعکس تھا چنانچہ معاملہ تردید کے لیے لکھی گئی کتابوں تک محدود نہ رہا جو نادانیوں اور اِدعا طرازیوں کا پلندہ ہیں اور جو ۱۹۲۷ء اور بعد کے سالوں میں منظر عام پر آئیں۔ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ عربی ادب کے اساتذہ نے اس موضوع پر کتابیں لکھ ڈالیں اور ان کے شاگردوں نے ڈاکٹریٹ کی ڈگری کے لیے تحقیقی مقالات پیش کر دیئے جو ایک سو سال یا اس سے زیادہ عرصہ سے اس موضوع پر ہونے والی تحقیقات اور مطالعات سے ان لوگوں کی مکمل ناواقفیت اور نادانی کا پردہ فاش کرتے ہیں جن کی بدولت جاہلی شاعری کے میدان میں بحث و تحقیق کا چہرہ روشن ہوا اور زبردست پیش رفت ہوئی"۔ (۱۵)

ڈاکٹر عبدالرحمٰن بدوی نے جس انداز سے دوسرے فضلا پر اِدّعا طرازیوں نادانیوں اور تحریف کرنے کے الزامات لگائے ہیں اس پر بلاشبہ قاری کو حیرت ہوگی مگر زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ مارگولیوتھ کے دام فریب میں اسیر ڈاکٹر بدوی نے مستشرقین کے مقالات (جن سے بقول ان کے جاہلی شاعری کے میدان میں تحقیق کا چہرہ روشن ہوا!) کے خزانہ میں سے اس مقالہ کو بھی عربی میں منتقل کر دیا ہے جو پروبنولسن کے قلم سے ہے بعنوان "جاهلی شاعری کی صحت کا مسئلہ" اور جس میں پروبنولسن نے مارگولیوتھ کی تردید کی ہے اور اس کے بیشتر نظریات کو حماقت آمیز قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر بدوی نے ان دوسرے مستشرقین کی تحقیقات کو بھی نظر انداز کر دیا ہے جنھوں نے مارگولیوتھ کی تردید کی ہے اور اس کے طریقہ کار اور اخذ کردہ نتائج کی خامیوں کا پردہ فاش کیا ہے' علامہ محمود محمد شاکر کے الفاظ میں: "مستشرقین کے ساتھ انصاف کا معاملہ کرتے ہوئے آپ کو بتاتا ہوں کہ ان ہی سے

بہت سے لوگ مارگولیوتھ کے اساتذہ اور شاگرد ہیں' ان لوگوں نے مارگولیوتھ کے نظریات کو تسلیم کرنے سے صاف انکار کر دیا ہے۔ میرے علم کی حد تک سب سے آخر میں پروفیسر آربری نے معلقات سبعہ کے موضوع پر اپنی کتاب میں مارگولیوتھ کے نظریات کا خلاصہ پیش کرنے کے بعد ان کی تردید کی ہے۔ مارگولیوتھ نے جس قسم کے مغالطہ آمیز کھوٹے دلائل سے کام لیا ہے وہ کبھی بھی ایک ایسے شخص کے شایان شان نہیں ہوتے جس کو اس دور کے ممتاز ترین فضلا میں شمار کیا جاتا ہے۔" (۱۶)

اب ہم مارگولیوتھ کے خیالات ونظریات کا مطالعہ کریں گے اور یہ دیکھنا چاہیں گے کہ اس کے اخذ کردہ نتائج کس حد تک علمی یا تحقیقی طریقہ کار کی نمائندگی کرتے ہیں۔

مارگولیوتھ: مفروضات کا نقطۂ آغاز

مارگولیوتھ اپنے مقالہ کا آغاز جن مفروضات سے کرتا ہے ان میں اُس نے بعض قرآنی آیتوں کی غلط تشریح کی ہے اور اسی بنیاد پر غلط نتائج اخذ کیے ہیں۔ اس نے قرآن کریم سے جاہلی شعرا کے وجود پر استدلال کیا ہے۔ (۱۷) اس آغاز سے وہ دو باتوں کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہے: اولاً جاہلی شعرا کا انکار جن کی شاعری کے نمونے اور واقعات ہمارے سامنے موجود ہیں دوسرا اشارہ یہ ہے کہ اسلام کی آمد سے قبل کی بعض اشیا کو ثابت کرنے یا ان کا انکار کرنے میں مارگولیوتھ قرآن کا سہارا لینا چاہتا ہے حالانکہ قرآن کوئی تاریخ کی کتاب نہیں ہے' خود مارگولیوتھ ایک عیسائی ہونے کے ناطے قرآن پر ایمان نہیں رکھتا پھر وہ ایک ایسے مصدر کا سہارا لینا کیوں چاہتا ہے جس کی صحت پر اسے یقین نہ ہو؟

پھر ہم مارگولیوتھ کو دیکھتے ہیں کہ وہ کاہن' مجنون اور شاعر کو ایک ہی درجہ دیتا ہے اور استدلال کے طور پر قرآن کی یہ آیت پیش کرتا ہے:

"فذکر فماانت بنعمة ربك بكاهن ولامجنون ام يقولون شاعر نتربص به ريب المنون" ○ (الطور: ۲۹-۳۰)

(آپ یاد دہانی کراتے رہیں اپنے رب کے فضل سے آپ کاہن یا دیوانہ نہیں

ہیں۔کیا وہ لوگ آپ کو شاعر کہتے ہیں جس کے بارے میں گردش ایام کے متمنی ہوں؟)(۱۸)

اس آیت سے مارگولیوتھ نے نتیجہ نکالا ہے کہ شاعر غیب کی باتیں بھی بتا دیتا تھا۔(۱۹) مگر آیت میں ان تینوں (کاہن، مجنون و شاعر) کے مذکور ہونے کا مطلب کیا یہ ہے کہ وہ سب ایک ہی زمرہ میں آتے ہیں؟ پھر مارگولیوتھ یہ نتیجہ کس طرح اخذ کرتا ہے کہ شاعر غیب کی باتیں بھی بتا دیتا تھا؟ مارگولیوتھ نے سورۃ الشعراء کی اس آیت سے استدلال کیا ہے:

هل انبئكم على من تنزل الشياطين، تنزل على كل افاك اثيم۔

(کیا آپؐ کو بتادوں کہ شیاطین کس پر نازل ہوتے ہیں؟ یہ نازل ہوتے ہیں ہر گناہ میں مست اور جھوٹے شخص پر)(۲۰)

مارگولیوتھ کہتا ہے کہ آیت میں ''افاک اور اثیم'' سے مراد شعراء ہیں جن پر شیاطین کا نزول ہوتا ہے (۲۱) حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے۔ بخاری میں حضرت عائشہؓ کی یہ روایت موجود ہے کہ کچھ لوگوں نے رسول ﷺ سے کاہنوں کے بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ وہ کچھ نہیں ہوتے۔ لوگوں نے اس پر اعتراض کیا کہ وہ تو ایسی باتیں بتادیتے ہیں جو صحیح ہوتی ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ کلمہ حق ہوتا ہے جسے ایک جن اچک لیتا ہے پھر عامل کے کانوں میں مرغی کے چوزوں کی سی آواز میں ڈال دیتا ہے پھر وہ لوگ اس میں ایک سو (۱۰۰) سے زیادہ جھوٹ ملادیتے ہیں (۲۲) اس روایت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ''افاک اور اثیم'' سے مراد شاعر نہیں، اس پر شیطانوں کا نزول نہیں ہوتا اور نہ ہی وہ غیب دانی کا دعویٰ کرتا ہے۔

مارگولیوتھ اس بات کے لیے برابر کوشاں نظر آتا ہے کہ جاہلی شاعروں کے بارے میں حقائق کا کسی نہ کسی طرح قرآن ہی کی روشنی میں استنباط کیا جائے۔ چنانچہ قرآن کی آیت:

''وما علّمنٰهُ الشعر وما ينبغى له ان هو الا ذكر و قرآن مبين(۲۳)

(ہم نے اس کو شاعری نہیں سکھائی اور نہ ہی یہ اس کے مناسب ہے وہ تو ذکر اور

قرآنِ مبین ہے)

سے یہ استدلال کرتا ہے کہ جاہلی شاعری ایک مبہم اور غیر واضح کلام تھی (۲۴) استدلال کی بنیاد یہ ہے کہ قرآن کو ''مبین'' (واضح) کہا گیا ہے مگر ظاہر ہے کہ قرآن کی طرف واضح ہونے کی صفت کو منسوب کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ شاعری سے اس کی نفی کی جارہی ہے قرآن اور جاہلی شاعری میں صفت ''ابانہ'' (وضاحت) کے بارے میں تضاد کا شبہ اسی وقت صحیح ہوسکتا ہے جب قرآن کے بارے میں یہ وصف صرف اس جگہ آیا ہو جہاں شاعری کا حوالہ ملتا ہے (۲۵) اس سے واضح ہوتا ہے کہ مقصود صرف قرآن کے واضح الدلالت ہونے کو ثابت کرنا ہے جس میں شاعری یا کسی دوسری چیز کی طرف اشارہ سرے سے معدوم ہے۔

مزید برآں ''مبین'' (واضح) کی صفت دوسری بہت سی آیتوں میں دسیوں قسم کے موضوعات کے لیے وارد ہوئی ہے جیسے سحر (جادو) ضلال (گمراہی)، عدو (دشمن)، نذیر (ڈرانے والا)، بلاغ (تبلیغ)، خسران (نقصان)، ثعبان (سانپ اژدہا) وغیرہ۔ (۲۶)

مارگولیوتھ نے یہ سمجھتے ہوئے کہ ''افاک اور اثیم'' سے مراد شاعر ہے مندرجہ ذیل آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ آیت میں جو استثنا ہے وہ شعرا پر منطبق نہیں ہوتا، آیت یہ ہے:

الشعراء یتبعھم الغاوُون، الم تر انھم فی کلی واد یھیمو ن وانھم یقولون مالایفعلون الا الذین آمنوا وعملوا الصالحات وذکروا اللہ کثیرا وانتصروا بعد ماظلموا، و سیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون۔ (۲۹)

(شاعروں کی پیروی گمراہ لوگ ہی کرتے ہیں، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وہ ہر وادی میں بھٹکتے رہتے ہیں اور وہ سب کہتے ہیں وہ جو نہیں کرتے مگر وہ لوگ جو ایمان لائے اور اچھے کام کیے اور اللہ کا کثرت کے ساتھ ذکر کیا اور ظلم سہنے کے بعد غالب ہوئے اور ظالموں کو جلد ہی معلوم ہوجائے گا کہ ان کا حشر کیا ہونا ہے۔''

مارگولیوتھ کے نزدیک اگر یہ استثنا شعرا پر منطبق نہیں ہوتا (۳۰) تو پھر کس پر منطبق ہوتا

ہے؟ مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ کے درمیان لغت اور قواعد کی رو سے کس طرح فرق کیا جائے گا؟ تمام مفسرین کا اتفاق ہے کہ اس استثنا میں ہر صاحبِ ایمان شاعر آتا ہے ''اگرچہ پہلے مشرک رہا ہو مگر ایمان لانے کے ذریعے توبہ کرلی ہو' اچھے کام کیے ہوں اور گذشتہ کام کی تلافی بکثرت ذکر الٰہی سے کرلی ہو۔ کیونکہ نیکیاں برائیوں کو دور کردیتی ہیں۔ نیز اس نے اسلام اور اہل اسلام کی تعریف کی ہو جب کہ اس سے پہلے وہ مذمت کرچکا تھا اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''وانتصروا بعد ماظلموا'' کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد ان کافروں کی تردید ہے جو مسلمانوں کی ہجو میں اشعار کہا کرتے تھے۔ مجاہد اور قتادہ بھی یہی فرماتے ہیں۔ یہ اس صحیح حدیث کے مطابق ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے حضرت حسانؓ سے فرمایا تھا کہ ان کی (یعنی کافروں کی) ہجو کرو جبریل علیہ السلام تمھارے ساتھ ہیں۔ امام احمد نے کعب ابن مالک سے ان کے والد کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ایک بار انھوں نے رسول ﷺ سے عرض کیا کہ شعرا کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے جو خاص آیت نازل فرمائی ہے آپؐ اس کے سلسلہ میں کیا فرماتے ہیں؟ رسول اللہ ﷺ نے جواب دیا کہ مومن اپنی تلوار اور زبان سے جہاد کرتا ہے قسم اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے تم اس شاعری کے ذریعے ان پر جو وار کرتے ہو وہ تیروں کی بارش کی طرح ہوتی ہے'' (۳۱)

مارگولیوتھ ایک مسئلہ کو انتہائی پیچیدہ بلکہ معمہ کے طور پر پیش کرتا ہے' وہ مسئلہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ (جنھیں شعر و شاعری سے واقفیت نہیں تھی) بخوبی جانتے تھے کہ ان کی طرف کی جانے والی وحی شاعری نہیں ہے جبکہ اہل مکہ بطور خود سمجھتے تھے کہ وہ (یعنی نبیؐ) شاعری سے واقف ہیں اور یہ بھی سمجھتے تھے کہ وحی ایک قسم کی شاعری ہے۔ (۳۲) مارگولیوتھ اس زہریلے شبہ کو ایک مشکل مسئلہ بنانا چاہتا ہے جس کی بنیاد یہ ہے کہ کفار قریش رسول اللہ ﷺ کو شاعر سمجھتے تھے اور اس مسئلہ کے دو پہلو ہیں اور دونوں پہلوؤں سے مارگولیوتھ غیر شعوری طور پر اپنی ناواقفیت کا اظہار کرتا ہے' پہلا پہلو یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ شاعری سے واقف نہیں تھے حالانکہ کسی ایسے عرب کی نشاندہی نہیں کی جاسکتی جسے شاعری سے واقفیت نہ ہو لیکن

رسول اللہ ﷺ شاعری نہیں کرتے تھے' ان دو باتوں میں بڑا فرق ہے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ کفار عرب کے نزدیک قرآن ایک طرح کی شاعری تھی حالانکہ یہ ایک ایسا معاملہ تھا جس کے بارے میں ان کا ذہن بالکل صاف تھا اور اس سلسلہ میں کبھی بھی ان کو اشتباہ نہیں ہو سکتا تھا۔ دراصل مارگولیوتھ کا یہ ایک مفروضہ ہے جس کا مقصد حقائق کو توڑ مروڑ کر پیش کرنا اور من مانے نتائج نکالنا ہے۔ چنانچہ مارگولیوتھ ایک نتیجہ یہ نکالتا ہے کہ: ''شاعر کو اس زمانہ میں کلام کے مقابلہ میں مضامین کلام سے زیادہ پہچانا جاتا تھا''۔ (۳۳) دوسرے الفاظ میں وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ شاعری کی شکل قرآن کی شکل سے مختلف ہے البتہ دونوں کا مواد اور مضمون ایک ہی ہے پھر وہ کہتا ہے کہ قرآن کے شاعری ہونے کے انکار سے یہ اشارہ نہیں ملتا کہ مضامین کے لحاظ سے شاعری کے عناصر سے وہ خالی ہے بلکہ اشارہ اس مواد کی نوعیت کی طرف ہوتا ہے جس کی ترجمانی قرآن کرتا ہے۔ (۳۴) مارگولیوتھ کی ژولیدہ بیانی اور آشفتہ خیالی واضح ہے جس کی وجہ سے اس کی یہ کوشش ہے کہ شکل یا مضمون کے لحاظ سے قرآن اور جاہلی شاعری کے درمیان ایسا ربط دکھایا جائے کہ جس کا ایک دوسرے پر اثر رہا ہو۔

مارگولیوتھ ان کتبوں کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے جو سابقہ قوموں کی طرف منسوب ہیں۔ اس کے بقول ''عربی کتبوں سے یہ نتیجہ نکالنا مشکل ہے کہ شاعری یا قافیہ پیمائی کے بارے میں عربوں کا کوئی خاص نقطہ نظر تھا''۔ (۳۵) کسی بھی قوم میں ایسے کتبے مل سکتے ہیں البتہ مارگولیوتھ کا اس بنیاد پر یہ کہنا کہ شاعری کے بارے میں عربوں کا کوئی خاص نقطہ نظر نہیں تھا ایک دعوائے محض ہے جس سے دراصل یہ نتیجہ اخذ کرنا مقصود ہے کہ جاہلی دور میں کاہن شعرا ہی ہوتے تھے اور ان کی مسجع عبارتیں (مارگولیوتھ کے الفاظ میں ''مبہم عبارتیں'') ہی جاہلی دور کی شاعری تھیں (۳۶) دراصل اس سے مارگولیوتھ کے پیش نظر یہ ناپاک مقصد ہے کہ شاعری (یا اس کے بقول کاہنوں کا مسجع کلام) اور قرآن کے درمیان تعلق ثابت کیا جائے جس کی بعض آیتوں میں بلاغت کی اصطلاح میں ''اسجاع'' یا ''فواصل'' پائے جاتے ہیں۔

مارگولیوتھ کے اکثر فیصلے غلط فہمی اور جلد بازی کی دین ہیں' چنانچہ وہ ابوتمام کے بعض

اشعار کا حوالہ دے کر یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ عرب کے باشندے صرف اپنی معرکہ آرائیوں اور قبائلی فخر کو قلمبند کرنے کے لیے شاعری کا اہتمام کیا کرتے تھے۔ اپنے اس نقطہ نظر سے مارگولیوتھ ابوتمام کا موازنہ رومی شاعر ہوریس سے کرتا ہے۔ (۳۷) حالانکہ اِن دونوں کو اس جگہ ایک پس منظر میں جمع کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔ اس طرح اس کا یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ کسی قبیلہ میں اگر ایک باکمال شاعر پیدا ہو جاتا تو دوسرے قبائل پر اس کو بالادستی حاصل ہو جاتی تھی۔ (۳۸) عربی ادبیات میں اس کا ثبوت نہیں ملتا اس طرح یہ بات بھی دلائل کی رُو سے غلط ہے کہ عرب شعرا صرف واقعات کو قلمبند کرتے تھے (۳۹) مارگولیوتھ دراصل عربی شاعری کو صرف دستاویزاتی کلام قرار دے کر شاعری کی فنی خصوصیات سے عاری کر دیتا ہے اور قرآن کریم کی اس آیت سے ٹکراؤ پیدا کرنا چاہتا ہے:

"وانهم يقولون مالا يفعلون"

(اور یہ کہ وہ لوگ جو کچھ کہتے ہیں کرتے نہیں)

کیونکہ مارگولیوتھ یہ تسلیم کرتا ہے اور دوسروں کو باور کراتا ہے کہ قرآن کے بیانات کے برعکس عرب شعرا شاعری کے ذریعے اپنی ان ہی باتوں کو پیش کرتے تھے جن کو انھوں نے عمداً کہا ہو یا اپنی نظروں سے مشاہدہ کیا ہو (۴۰) ابوتمام کے اصل دیوان اور دیوان حماسہ (جسے اس نے مرتب کیا تھا) مارگولیوتھ پوری عربی شاعری کا دائرہ متعین کرنا چاہتا ہے۔ اس کے خیال میں عربی شاعری تاریخی واقعات اور شخصی کمالات سے آگے نہیں بڑھتی حالانکہ یہ بات صرف جاہلی شاعری یا غیر جاہلی شاعری پر ہی نہیں بلکہ کسی بھی قوم اور ملک کی شعری روایات پر صادق آتی ہے کیونکہ شاعری تو شاعر کے اندرونی احساسات اور گردوپیش کے مظاہر سے اس کے تفاعل کی آئینہ دار ہوتی ہے، زمان ومکان کے تلازمات سے کسی بھی قوم کی ادبیات خالی نہیں رہ سکتیں۔

جاہلی شاعری کی ابتدا

اب مارگولیوتھ جاہلی شاعری کی ابتدا کو زیر بحث لاتا ہے اور اس کے اولین راوی خلیل

بن احمد فراہیدی بصری (متوفی ۱۷۰ھ) پر شک کر ڈالتا ہے جس نے شاعری کی بحروں کا مطالعہ کرنے کے بعد فن عروض کی تشکیل کی تھی۔ مارگولیوتھ کے بقول خلیل کے ایک معاصر نے ایک کتاب لکھی اور اس میں یہ ثابت کیا کہ عروضی نظام محض ایک وہم ہے (۴۱) مارگولیوتھ نے یہ خیال یاقوت حموی کی کتاب "معجم الادباء" سے نقل کیا ہے اور عربی شاعری پر بے جا تنقید کرنے کے لیے اس کا غلط استعمال کیا ہے۔ اس نے یاقوت حموی کی اصل عبارت کو سیاق سے کاٹ کر مطلب خویش برآمد کرنے کی کوشش کی ہے۔ یاقوت حموی نے برزخ العروضی نام کے ایک مصنف کے بارے میں یہ لکھا ہے:

وهو الذی صنف کتابا فی العروض نقض فیه العروض فی زعمه علی الخلیل ویبطل الدوائر والاکتاب والعلل وضعها ونسبها الی قبائل العرب و کان کذابًا۔ (۴۲)

یاقوت کی اس عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا: "اس نے عروض پر ایک کتاب لکھی اور بزعم خود خلیل کی تردید کر دی، اس نے ان خانوادوں، القاب اور علل کو خلاف واقعہ قرار دیا ہے جو عرب قبائل کی طرف منسوب تھے وہ بہت بڑا جھوٹا تھا"۔

غور فرمائیے کہ اصل عبارت کو نقل کرنے اور اپنی مطلب برآری کے لیے مارگولیوتھ نے کیسی بد دیانتی کا ثبوت دیا ہے وہ بھی ایک مشہور اور معروف کتاب سے جو علمی او ادبی حلقوں میں ہمیشہ متداول رہی ہو، اگر کسی مشہور کتاب سے عبارت نقل کرنے اور مطلب نکالنے کا انداز یہ ہے تو قیاس فرمائیے کہ کسی گمنام مخطوطہ یا غیر معروف کتاب کے حوالے کیا گل کھلائیں گے؟ غور فرمائیے کہ "برزخ العروضی" جیسے ایک دروغ باف اور گوشہ گمنامی میں پڑے ایک شخص کو خلیل بن احمد فراہیدی جیسی شہرہ آفاق شخصیت کے سامنے کھڑا کیا جا رہا ہے جس کے علم و فضل اور تصنیفات کا آج بھی غلغلہ ہے، ضعیف اور بے بنیاد باتوں کا سہارا لینے میں مارگولیوتھ کا یہی انداز ہے مثلاً اس کا یہ خیال کہ عربی شاعری کی ابتدا حضرت آدم کے زمانہ سے ہوتی ہے۔ (۴۳) اسی قسم کی بے بنیاد روایت پر مبنی ہے۔ محمد ابن سلام جمحی نے اپنی

کتاب "طبقات فحو ل الشعراء" میں ان اشعار کو بے بنیاد بتایا ہے جنھیں محمد بن اسحٰق جیسے لوگوں نے عاد و ثمود کی طرف منسوب کیا ہے۔ ابن سلام کے نزدیک عربی شاعری کی ابتدا عبدالمطلب او ر ہاشم بن عبدمناف کے زمانہ میں ہوئی جس کی تائید تاریخ سے ہوتی ہے۔ (۴۴) مگر مارگولیوتھ اس جگہ ابن سلام کو درخور اعتنا نہیں سمجھتا۔

مارگولیوتھ نے جلال الدین سیوطی کی "المزھر" کے حوالہ سے حضرت عمرؓ بن خطاب کی طرف منسوب ایک قول کو نقل کیا ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: ''شاعری ایک قوم کا علم تھی، اس کے پاس اس سے زیادہ صحیح دوسرا علم نہیں تھا۔ پھر جب اسلام آیا تو سارے عرب باشندے جہاد کرنے اور ایرانیوں اور رومیوں سے جنگ کرنے میں مشغول ہوگئے اور شاعری کے لیے وقت فراہم نہ کرسکے، چنانچہ شاعری سے لوگوں کی دلچسپی ختم ہوگئی۔ پھر جب اسلام کی خوب اشاعت ہوگئی اور فتوحاتِ اسلام کا سلسلہ شروع ہوگیا تو دوبارہ انھیں شعر و شاعری سے اشتغال رکھنے کا موقع ملا۔ مگر انھیں کوئی شعری مجموعہ یا دیوان نہیں مل سکا۔ بعد میں انھوں نے اس پر کتابیں لکھیں۔ عربوں میں بہت سے لوگ طبعی موت مرے یا قتل کردیے گئے اس طرح ان کو اشعار کو محفوظ رکھنے کا موقع کم ملا اور شاعری کے بیشتر حصے ضائع ہوگئے۔ (۴۵)'' مارگولیوتھ کے نزدیک اس بیان کو حضرت عمرؓ کی طرف منسوب کرنا تاریخی نظریہ سے درست نہیں ہے کیونکہ امن وسکون کا زمانہ اموی خلافت ہی کے ساتھ آیا (۴۶) مگر ابن سلام نے حضرت عمرؓ کے اس قول کو متعدد ثقہ راویوں سے نقل کیا ہے (۴۷) لہٰذا اس روایت کو غیر معتبر قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں۔ اب جہاں تک روایت کے مطابق امن وسکون کے زمانہ کو ایرانی و رومی فتوحات سے حضرت عمرؓ کے زمانے سے مربوط کرنے کا تعلق ہے تو یہ منطقی امر ہے جس میں کسی قسم کی تاریخی غلطی کا شائبہ نہیں۔ اس روایت پر تنقید کر کے اسے غیر معتبر قرار دینے میں مارگولیوتھ کے پیش نظر سارا مقصد یہ ہے کہ عہدِ اموی ہی کو عربی شاعری کی ابتدا قرار دینے کے لیے زمین ہموار کی جائے جو اس کی انفرادی بلکہ شاذ رائے ہے۔ مارگولیوتھ تو یہ بھی تسلیم نہیں کرتا کہ جاہلی شاعری کا کم ہی حصہ باقی رہا جب کہ ہمارے سامنے جاہلی شاعری کا ایک وقیع اور منظّم سرمایہ موجود

ہے (۴۸) ابن سلام نے محمد بن حبیب نحوی کے حوالے سے ابوعمرو بن العلاء کا قول نقل کیا ہے کہ عربوں کی شاعری کا کم ترین حصہ تم تک پہنچ سکا' اگر ان کی پوری شاعری تم تک پہنچ جاتی تو یقیناً ایک زبردست سرمایہ ہاتھ آجاتا۔ (۴۹) مگر مارگولیوتھ یہ تک تصور کرنے کے لیے تیار نہیں کہ زمانۂ جاہلیت میں عرب ایک شاعر قوم رہی ہے۔ مارگولیوتھ کا یہ طنز ملاحظہ ہو: عروسِ شاعری یونانیوں کے مقابلے میں عربوں پر کچھ زیادہ مہربان تھی'' (۵۰) اس حقیقت کو ثابت کرنے یا اس کی نفی کرنے میں تعصب سے بالاتر ہو کر کام کرنا چاہیے' ہر قوم کا ایک مزاج اور الگ افتادِ طبع ہوتی ہے' تخلیقیت اور اپج کے الگ الگ پہلو ہوتے ہیں یونانیوں کی شاعری ان کی زندگی کی دستاویز نہیں تھی مگر عربوں کی شاعری ان کی زندگی کی دستاویز اور آئینہ دار تھی۔

جاہلی شاعری کی روایت

مارگولیوتھ کی تحقیق کا دوسرا مرحلہ جاہلی شاعری کی روایت سے متعلق ہے وہ جاہلی شاعری کی روایت اور تدوین کے امکان پر شکوک وشبہات کا گھنا سایہ ڈالنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے خیال میں جاہلی شاعری کے بیشتر راوی جنھوں نے اسلام کو قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا یا جو اس کے خلاف صف آرا ہو گئے تھے یا تو قتل کر دیئے گئے یا طبعی موت مر گئے بلکہ وہ تو ایسے اشخاص کے وجود پر شک کرتا ہے جن کا مشغلہ ہی روایت کرنا تھا اس کے الفاظ میں: ''اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ اس قسم کا پیشہ بھی موجود تھا'' (۵۱) حالانکہ خود جاہلی شاعری میں جس کا انکار مارگولیوتھ ہٹ دھرمی سے کرتا ہے ایسے راویوں کے وجود پر بیشمار اشارے موجود ہیں نابغہ ذبیانی کا شعر ہے:

الکنی یاعیین الیک قولا   ستھدیہ الرواۃ الیک عنی (۵۲)

حمید بن ثور کا شعر ہے:

قصّائد تستحلی الرواۃ نشدیھا   ویلھو بھا من لاعب الحئی زامر (۵۳)

مختلف مصادر سے ایسے لوگوں کا پتہ چلتا ہے جن میں روایت کے معاملہ میں مقابلہ ہوتا تھا پھر وہ شاعری کے میدان میں نکھر گئے اور اس کے مشاہیر میں شمار ہونے لگے۔ اس جگہ اوسی

اسکول (قبیلہ اوس) کے شعرا کی طرف اشارہ کرنا کافی ہوگا جن کو اصمعی نے ''عبید الشعر'' (شاعری کے غلام) کے نام سے یاد کیا ہے۔

مگر مارگولیوتھ کو اپنی نامعقولیت پر اصرار ہے چنانچہ اس کا دعویٰ ہے کہ اسلام کے بعد شاعری کی روایت کرنے کا پیشہ ختم ہوگیا تھا۔ اس دعویٰ کی بنیاد اس کی یہ غلط فہمی ہے کہ اسلام نے شاعری اور شاعروں کو ناپسندیدگی کی نظروں سے دیکھا ہے اور مسلمانوں کو اس سے دور رہنے کی تلقین کی ہے۔ (۵۴) حالانکہ مفسرین کی تفسیروں میں اس قسم کا کوئی دور کا اشارہ بھی نہیں ملتا کہ قرآن نے مسلمانوں کو شعر و شاعری سے دور رہنے کی تلقین کی ہے (۵۴) جبکہ یہ مفسرین اپنی مادری زبان کی لطافتوں اور باریکیوں اور قرآن کے اعجاز کے سمجھنے کے لحاظ سے فرنگی مارگولیوتھ سے کہیں آگے تھے۔ قرآن اگر یہ کہتا کہ ہے کہ اس کی آیت شاعری نہیں ہے تو یقیناً یہ سچ ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ایک فن کے طور پر شاعری کی قدر و قیمت کا اسے اعتراف نہیں ہے۔ یہ انداز سورۃ الشعراء میں بھی نہیں ملتا جس میں صراحت کے ساتھ شاعری اور شعرا کی مذمت کی گئی ہے۔ جن آیتوں میں شاعری کا ذکر آیا ہے وہ سب مکی آیتیں ہیں' وجہ یہ ہے کہ مشرکین کی تردید ضروری تھی جنھوں نے رسول خداؐ اور رسالت کو اپنی افترا پردازیوں کا نشانہ بنا رکھا تھا البتہ سورۃ الشعراء کی متعلقہ آیتیں مدنی ہیں اگرچہ سورت کی باقی آیتیں مکی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ آیتیں پیش نظر مقصد کے لحاظ سے سابقہ آیتوں سے مختلف ہیں اس میں روئے سخن ایسے شعرا کی طرف ہے جنھوں نے اسلام اور پیغمبر اسلام کے خلاف ریشہ دوانیوں کا ایک طویل سلسلہ شروع کر رکھا تھا۔ قرآن میں خصوصیت کے ساتھ کسی شاعر یا چند شعرا کے نام نہیں گنائے گئے ہیں بلکہ عمومی انداز سے کہا گیا کہ گمراہ قسم کے لوگ ہی شاعروں کی پیروی کرتے ہیں (الشعراء یتبعھم الغاوُوْن) مفسرین کے نزدیک ''الشعراء'' کا لفظ یہاں عام ہے اور مصداق وہ شعرا ہیں جو اسلام کے پیش کردہ اخلاقی اصولوں کی پابندی نہیں کرتے۔ (۵۵)

مارگولیوتھ کا یہ بھی کہنا ہے کہ مختلف قبائل کے درمیان معرکہ آرائیوں سے متعلق شاعری

کو روایت کرنے کی اسلام نے حوصلہ افزائی نہیں کی، مقصد یہ تھا کہ پرانے راز منکشف نہ ہو جائیں، اس طرح وہ سب طاق نسیان ہو گئی۔ (۵۶) حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے۔ عربوں کے یہاں ممکن ہی نہ تھا کہ اپنی قدیم شاعرانہ روایات کو یکسر فراموش کر دیتے، اگر چہ وہ اسلام لا چکے تھے۔ عربی کے ممتاز دانش ور اور ادیب علامہ شکیب ارسلان کے الفاظ میں: ''اسلام کی سربلندی کے لیے یہ ضروری نہیں تھا کہ زمانۂ جاہلیت کے تمام اثرات کو مسلمان یکسر مٹا دیتے۔ کیا اسلام ایسی شاعری کو ختم کرنا چاہتا ہے جس سے اس کے شرف واعزاز کا پتہ چلتا ہو؟۔ (۵۷) ...... عرب دور حکومت میں کبھی یہ دیکھا نہیں گیا کہ زبانیں بند کر دی گئی ہوں اور قلم کو پابہ زنجیر کر دیا گیا ہو۔ مارگولیوتھ طہٰ حسین اور اس طرح کے لوگوں کو اس سوال کا جواب دینا چاہیے کہ آخر ایسا سرکاری حکم نامہ کب صادر کیا گیا جس میں شاعری کی بساط کو لپیٹ دینے کا حکم دیا گیا ہو'' (۵۸)

مارگولیوتھ جاہلی شاعری کی طرح جاہلی ادب کا بھی انکار کرتا ہے جو قرآن کی زبان اور حمیری رسم الخط میں لکھا ہوا موجود تھا۔ اس کا خیال یہ ہے کہ قرآن کے بیانات اس کے خلاف ہیں (۵۹) حالانکہ دلائل کی رو سے یہ بات یقینی ہے کہ جاہلی شاعری کا ایک حصہ مدّون شکل میں موجود تھا (۶۰) جزیرہ نمائے عرب میں کھدائیوں سے جو کتبے برآمد ہوئے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ چوتھی صدی مسیحی کے اوائل ہی سے بلکہ اس سے پہلے بھی فصیح عربی زبان اور عربی رسم الخط موجود تھے۔ ایک محقق کے بقول ''فصیح الفاظ اور عربی رسم الخط میں لکھے ہوئے کتبے جب ثمودی، نبطی اور آرامی آثار قدیمہ کے مقامات سے برآمد ہوئے ہیں تو ان کتبوں کے بارے میں کیا کہا جا سکتا ہے جو نجد و حجاز کے علاقوں کے قرار پائیں گے؟''۔ (۶۱)

مارگولیوتھ کا کہنا ہے کہ جاہلی شاعری کا ایک حصہ مدّون شکل میں پایا جانا قرآن کی تصریحات کے برعکس ہے دلیل قرآن کی یہ آیت ہے: ''ام لکم کتاب فیه تدرسون'' (۶۲) (تمہارے پاس کوئی کتاب ہے جس کو تم لوگ پڑھتے ہو) اس آیت سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ بت پرستوں کے پاس کوئی کتاب نہ تھی۔ (۶۳) عربوں کے پاس مکتوبات کی شکل

میں کسی آسمانی صحیفہ کے نہ ہونے کا مطلب یہ تو نہیں ہوتا کہ وہ لکھنا جانتے ہی نہ تھے' یا انھوں نے اپنی شاعری یا عہد ناموں کو قلمبند نہیں کیا تھا۔ ان باتوں کو جوڑنا علمی سادگی یا بھولا پن نہیں تو اور کیا ہے؟

اس سادگی پہ کون نہ مرجائے اے خدا!

مستشرقین پروینولسن نے مارگولیوتھ کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے: "مقصد تو یہ بتانا ہے کہ ان کے پاس کوئی ایسی کتاب نہ تھی جس کا مضمون قرآن سے ملتا جلتا ہو یا جس کا موازنہ قرآن سے کیا جاسکتا ہو۔" (۶۴)

علمی بھولے پن کی دوسری مثال مارگولیوتھ کا یہ اشکال ہے کہ عربی شاعری کی کتابت حمیری رسم الخط میں کیوں ہوئی' اس کے الفاظ میں: "جنوبی عربی طرز تحریر کے بارے میں یہ حقیقت تسلیم شدہ ہے کہ اس میں آخری لفظ کو عمودی شکل میں لکھا جاتا تھا' شاعری میں یہ بات بہتر معلوم نہیں ہوتی کیونکہ دو حصوں میں ایک شعر کو لکھا جاتا ہے۔ عام عربی طرز تحریر تو عربی شاعری سے اس بنیاد پر ہم آہنگ معلوم نہیں ہوتا کہ کاتب ترکیبی ہم آہنگی کے پیش نظر الفاظ کو ممدود یا مقصور کر دیتا ہے مگر جنوبی عربی طرز تحریر میں اس کو انجام دینا دشوار ہے۔" (۶۵)

عجیب بات یہ ہے کہ ایک اسکالر کسی زمانہ کے شعری طرز تحریر میں خط کی عمدگی کو بنیاد بنا کر شک کرنے لگے۔ مارگولیوتھ کو اس میں بھی شک ہے کہ اسلام کی آمد سے پہلے عربوں کے پاس کوئی کتاب یا ڈرانے والا صحیفہ موجود نہیں تھا اور دلیل یہ ہے کہ "کتاب الاغانی" (۶۶) کے مصنف (جو ایک مسلمان ہے) نے ایک قصیدہ نقل کیا ہے جس کے بارے میں یقینی طور پر یہ معلوم ہے کہ وہ ورقہ بن نوفل کا قصیدہ تھا اور اس میں انھوں نے یہ اعلان کیا تھا کہ وہ نذیر (ڈرانے والا) ہیں اور یہ کہ لوگ اپنے رب اور خالق کی پرستش کریں۔ اس قصیدہ کے اشعار یہ ہیں: (۶۷)

لقد نصحت الاقوام وقلت لهم انا النذير فلا يغرركم احد
لاتعبدن الها عند خالقكم فان دعوكم فقولوا بيننا حدد

سبحان ذی العرش سبحانا نعوذبه	وقبل قد سبع الجودی والحمد
مسخر کل ماتحت السماء له	لاینبغی ان یناوی ملکه احد
لاشئی مماتری تبقی بشاشته	یبقی الاله ویودی المال والولد
لم تغن عن هرمز یوما خزائنه	والخلد قد حاولت عاد فما خلدوا
ولا سلیمان اذ دان الشعوب له	والجن والانس تجری بینها البرد

مارگولیوتھ کی کتاب کے مترجم ڈاکٹر یحییٰ الجبوری نے بھی واضح کر دیا ہے کہ مصنف اس جگہ دو باتوں کو خلط ملط کر رہا ہے۔ ایک بات تو یہ ہے کہ کچھ لوگوں کو کسی نبی کی آمد کی ضرورت محسوس ہو رہی ہے لہٰذا انھیں امید ہے کہ خدا کی طرف سے کوئی نبی ضرور آئے گا۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اللہ کی طرف سے فرستادہ ایک نبی کا ظہور ہوا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ دو باتیں الگ الگ نوعیت کی ہیں۔ زمانہ جاہلیت میں بھی لوگوں کی ایک بڑی تعداد موحد تھی اور دین ابراہیم کی پیروکار تھی جن کو احناف کے نام سے جانا جاتا تھا جیسے ورقہ بن نوفل، زید بن عمرو بن نفیل، امیہ ابن ابی الصلت وغیرہ۔ (۶۸) اس سلسلہ میں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ ابوالفرج اصفہانی نے ان اشیا کو حضرت عروۃ کی حدیث میں نقل کیا ہے، اس میں واقعہ اس طرح ہے کہ حضرت بلالؓ قبیلہ بنی جمح بن عمر کی ایک عورت کی ملکیت میں تھے۔ قبیلہ والوں نے انھیں دردناک قسم کی سزائیں دیں، تپتی ریت پر ان کو الٹایا جاتا، تاکہ وہ دوبارہ شرک کی طرف لوٹ آئیں مگر وہ احد احد کا نعرہ بلند کرتے رہتے تھے۔ ورقہ بن نوفل کا گزر جب وہاں سے ہوا اور حضرت بلال کو احد احد کرتے ہوئے سنا تو انھوں نے کہا کہ خدا کی قسم بلال! وہ خدا ایک ہی ہے، خدا کی قسم لوگو! اگر تم اسے مارڈ الو تو میں اسے بوسہ دوں گا۔'' (۶۹) اس روایت کو نقل کرنے کے بعد ابوالفرج اصفہانی نے وہ اشعار نقل کیے ہیں (۷۰) آغاز کے محققین کے مطابق یہ روایت ضعیف ہے کیونکہ ورقہ کی موت رسول اللہؐ کی بعثت سے پہلے ہو چکی تھی۔ حضرت بلالؓ کو ستانے کا سلسلہ ان کے قبول اسلام کے بعد شروع ہوا۔ سند کے لحاظ سے یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ عروہ تابعی ہیں، اس لیے بھی یہ حدیث کمزور ہے۔

روایت کی کمزوری اور خود اشعار کی زبان اور انداز کا مطالعہ کرنے کے بعد اس بات کی چنداں ضرورت محسوس نہیں ہوتی کہ اس کے نا قابل اعتبار ہونے پر زور دیا جائے۔ یہی قصہ اس قصیدہ پر بھی صادق آتا ہے جسے ''قدام بن قادم'' نامی ایک شاعر کی طرف منسوب کیا جاتا ہے مگر جس کا نام ادبیات کی کسی بھی کتاب میں نہیں ملتا۔(۷۱) مارگولیوتھ کا دعویٰ ہے کہ اس شاعر نے جس طرح اپنی قوم کو ڈرایا ہے اور اسلامی مفہوم کے مطابق دین کی طرف بلایا ہے وہ بالکل قرآن کی طرح ہے۔ (۷۲) مارگولیوتھ نے کسی ایسی کتاب کا حوالہ نہیں دیا ہے جس میں یہ قصیدہ موجود ہو' البتہ اس قصیدہ کو گریفینی (Griffini) نام کے ایک اطالوی مستشرق نے شائع کیا ہے۔ (۷۳) اگر اس قسم کا کوئی اشارہ ملتا کہ فلاں کتاب سے یہ قصیدہ لیا گیا ہے تو شاید ہم تاریخی تناظر میں اس کا جائزہ لے کر اس کی قدر و قیمت کا اندازہ لگاتے' اسی لیے کہا گیا کہ یہ قصیدہ جس کا اتا پتا تاریخ و ادب کی کسی بھی کتاب میں نہیں ہے خود کسی مستشرق کی مشق ستم کا نتیجہ ہے! خصوصاً جب کہ اس مزعوم و موہوم شاعر کا زمانہ ۴۰۰ء تا ۴۸۰ء یعنی ۲۲۳ تا ۱۴۲ قبل ہجری قرار دیا گیا ہے اس طرح وہ امراء القیس سے بھی زیادہ قدیم شاعر ٹھہرتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر اور کوئی ایسا شاعر گزرا ہے تو اصمعی' مفضل' ضبی' ابن سلام' ابن قتیبہ' جاحظ اور دوسرے یگانہ روزگار فضلا اور مؤرخینِ ادب کی نظروں سے کیوں اوجھل رہا اور اچانک مستشرق گریفینی کے سامنے جلوہ گر کیوں ہو گیا؟

بیشتر مقامات پر مارگولیوتھ کی جاہلی شاعری میں تشکیک اور اس کی اسلام دشمنی ایک دوسرے سے مل جاتی ہے۔ ایک جگہ وہ لکھتا ہے ''عربی زبان کے اسالیب خواہ مسجع نثر میں ہوں یا شعری اسالیب کلام' قرآنی اسلوب و انداز سے ملتے جلتے ہیں۔ قرآن کے بہت سے اجزا بلاشبہ مسجع نثر کے نمونے ہیں جس میں شک متعصب قسم کے ایک اہل سنت ہی کر سکتے ہیں اس کے علاوہ قرآن میں شاعری کی بہت سی بحریں موجود ہیں'' (۷۴)

مستشرقین کی یہ روش پرانی ہے کہ کسی طرح یہ ثابت کیا جائے کہ قرآن مجید میں شاعری موجود ہے۔ مستشرق رائٹ (Wright) کی کتاب ''عربی نحو'' اس روش کی ایک مثال

ہے۔ بروکلمان نے لکھا ہے کہ مستشرق گریم (Grimme) کی اس سلسلہ میں کوششیں بارآور نہ ہوسکیں۔ مستشرق مولر (Muller) کا یہ نقطہ نظر ہے کہ قرآن کا انداز شاعرانہ ہے اور جس کی تائید مستشرق گیئر (Geyer) نے کی تھی نولدکے (Noeldke) کے نزدیک قابل قبول نہیں ہے (۷۵) پروینولسن کے نزدیک قرآن کی جن آیتوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ شعری بحروں کے مطابق ہیں دراصل ارادی طور پر منظوم نہیں ہیں (۷۶) بعض مسلمان محققین کی اگر یہ کوشش رہی کہ قرآن کی موزوں آیتوں کی نشاندہی کی جائے (۷۷) تو ان کا مقصد مستشرقین کے مقصد سے بالکل جدا ہے۔ عرب محققین کی کوشش یہ تھی کہ قرآن کے اعجاز کو ثابت کرنے کے لیے اس کے تمام فنی مظاہر اور خصوصیتوں کا جائزہ لیا جائے مگر مستشرقین کا مقصد تو یہ ثابت کرنا ہے کہ قرآنی اعجاز کو اسی بنیاد پر سمجھا جاسکتا ہے کہ گویا وہ عربی زبان کی پہلی کتاب ہے۔ جس میں ادبی نگارش کی نقاب کشائی کی گئی ہے۔ قارئین اگر پہلے سے جاہلی ادبیات میں مسجع نثر نگاری اور شاعری کے نمونوں سے واقف ہوں تو پھر قرآن کے اعجاز کے دعویٰ کو ثابت کرنا دشوار ہوگا۔(۷۸) اس سے آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ مارگولیوتھ کس طرح جاہلی شاعری پر اپنے شک کو اسلام کے خلاف استدلال کر رہا ہے۔ اور بد باطنی سے یہ نتیجہ اخذ کر لیتا ہے کہ قرآن کے اعجاز کو اسی بنیاد پر سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ ایک ایسا اسلوب کلام ہے جس سے عرب بخوبی واقف تھے۔ اس کے مطابق چونکہ قرآن کا اسلوب مسجع نثر گاری اور شاعری کے گرد گردش کرتا ہے اس لیے اس میں شاعری کا پایا جانا منطقی بات ہے (۷۹) مارگولیوتھ کی زہریلی عبارتوں پر بحث کرنا اس جگہ مقصود نہیں ہے (مثلاً یہ عبارت کہ ''خود مسلمان قرآن کی صحت پر شک کرتے ہیں'' (۸۰) کیونکہ اس قسم کی زبان مسلمان کے نزدیک لائق توجہ نہیں ہے جس میں بغیر کسی دلیل کے شکوک وشبہات کی تخم ریزی کی جائے اور طبیعت کی بھڑاس نکالی جائے۔

مارگولیوتھ اس کے بعد رواۃ (روایانِ ادب وشاعری) پر گفتگو کا آغاز کرتا ہے۔ مستشرق آگسٹ اور اسپرینگر نے عربوں کے درمیان روایت اور راویوں کے بارے میں صحیح لکھا ہے کہ جاہلی روایت کا علم اسلام کے ساتھ خاص ہے اگرچہ کم ہی مستشرق ایسے ہوں گے

جنھوں نے اس کی قدر و قیمت کو صحیح طور پر سمجھا ہو' (۸۱)

مارگولیوتھ کا تعلق اس گروہ سے نہیں ہے چنانچہ اس نے دوسری اور تیسری صدی ہجری کے راویوں پر بحث کی ہے' اور حماد الراویہ (۹۵-۱۵۵ھ) کے سلسلہ میں قدیم کتابوں میں جو کچھ بھی شکوک کی باتیں پائی جاتی ہیں ان کو بنیاد بنا کو معلقات سبعہ کی تمام مرویات کو ناقابل اعتبار ٹھہرا دیتا ہے۔ (۸۲) قدیم عربی مصادر میں چونکہ حماد الراویہ پر نکتہ چینیاں ملتی ہیں' ان کو قبول کرنے کے سلسلہ میں باریک بینی سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ اس کے بارے میں آتا ہے کہ زمانۂ جاہلیت کے واقعات' معرکہ آرائیوں' انساب اور شاعری پر مشتمل کتابیں اس کے پاس موجود تھیں۔ بعض کتابیں تو اس سے پہلے کے علما کی تصنیف کردہ تھیں' اور کچھ کتابوں کو خود اسی نے مرتب کیا تھا (۸۳) حماد الراویہ کے بارے میں یہ بھی آتا ہے کہ اسی نے سبع طوال (سبع معلقات) کو جمع کیا تھا' مگر اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ اس سے پہلے وہ معلقات سرے سے موجود ہی نہ تھے۔ یہ بات بھی بعید از قیاس ہی معلوم ہوتی ہے کہ لوگ حماد الراویہ پر نکتہ چینی بھی کریں' پھر اس کے روایت کردہ معلقات کو صحیح مان لیں۔ یقیناً یہ معلقات شعری مجموعوں اور مرویات میں حماد الراویہ کی روایت کے علاوہ موجود رہے ہوں گے۔ ایک محقق کے بقول مفضل ضبی' ابو عمرو بن العلاء' ابن سلام یا خلف الاحمر کی طرف منسوب حماد پر نکتہ چینیاں غیر معتبر ہیں' اس کے الفاظ میں: ''اس قسم کی روایتوں اور ان کی کمزوریوں کا جائزہ لینے کے بعد ہمارا خیال ہے کہ حماد پر جیسے بھی الزامات لگائے گئے وہ سب من گھڑت اور موضوع ہیں جس کے اسباب یہ ہیں:

۱۔ بصرہ اور کوفہ کے درمیان بڑھتا ہوا تعصب۔

۲۔ ذاتی جھگڑے اور نزاع جس کا ایک نمونہ مفضل اور حماد کے مابین نظر آتا ہے۔

۳۔ سیاسی عصبیت' حماد کی سیاسی ہمدردیاں امویوں کے ساتھ تھیں' اس وقت اموی حکومت کا چل چلاؤ تھا' اور اس کی جگہ ایک نئی حکومت لے رہی تھی جس کی کوشش ہمیشہ یہ رہی کہ سابق حکومت کے تمام محاسن اور نقوش کو مٹا دیا جائے اور اِس میدان

کے نمایاں افراد کی قدر و قیمت کو گھٹا دیا جائے۔

۴۔ راویوں کا اس پر اتفاق ہے کہ حماد ایک کثیر الروایہ اور واسع الحفظ عالم تھا' اس کی مرویات میں ایسی بہت سی چیزیں شامل تھیں جو دوسروں کے علم میں نہیں ہوتیں' اسی کو بنیاد بنا کر لوگوں نے اس پر روایتیں گھڑنے اور زیادہ سے زیادہ روایت کرنے کا الزام لگا دیا۔ (۸۴)

مارگولیوتھ نے ان تمام روایتوں کو جمع کر کے ان کی تحقیق کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی جو حماد کو مجروح کرتی ہیں' حالانکہ صحیح علمی طریقہ کار کا تقاضا یہ تھا کہ وہ ان روایات کی تحقیق کرتا۔ مگر چونکہ ایسا کرنے سے جاہلی شاعری میں شک کی تائید کے لیے راستہ نکالنا دشوار تھا اس لیے مارگولیوتھ ایسا نہیں کر سکتا تھا۔

مارگولیوتھ کا یہی انداز خلف الاحمر کے سلسلہ میں بھی ہے۔ اس کے بارے میں لکھتا ہے کہ وہ ایک بدنام انسان تھا (۸۵) ڈاکٹر ناصر الدین اسد نے ان تمام روایتوں کا جائزہ لیا ہے جو خلف الاحمر کو مطعون کرتی ہیں اور اس پر روایتیں گھڑنے کا الزام لگاتی ہیں۔ اس کے علاوہ ان روایتوں کا بھی جائزہ لیا گیا ہے جن کی رُو سے وہ معتبر اور ثقہ قرار دیا گیا ہے۔ اس کے مطابق خلف الاحمر کو مطعون کرنے والی ساری روایتیں تعصب پر مبنی ہیں (۸۶) مستشرق پروینولسن راویوں کے بارے میں مارگولیوتھ کے موقف پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اہلِ لغت نے جو شعری سرمایہ ہمارے سامنے پیش کیا ہے اس میں بے جا شک کرنے اور اسی طرح ان کے درمیان ہونے والے سلسلہ قدح ورد کو بلاچوں چرا صحیح سمجھ لینے میں ہمیں احتیاط سے کام لینا چاہیے۔ (۸۷)

مارگولیوتھ نے جاہلی شاعری کے تمام راویوں پر کلام کیا ہے' خواہ اُن کا تعلق بصری مکتب فکر سے ہو یا کوفی مکتب فکر سے۔ چنانچہ اس نے جناد بن واصل کی روایات کو بھی ناقابلِ اعتبار ٹھہرایا ہے جس کا نام بیشتر اوقات حماد کے ساتھ ہمارے سامنے آتا ہے۔ یاقوت حموی نے اپنی کتاب "معجم الادباء" میں ثوری کی سند سے یہ نقل کیا ہے کہ اہل کوفہ کا سارا دارو

مدار حماد اور جناد پر ہے۔ ان کی وہ روایتیں نا قابل اعتبار ہیں جو دو ایسے افراد کی سند سے ہوتی تھیں جو بس یوں ہی روایت کر دیتے تھے' خواہ انھیں صحیح علم ہو یا نہ ہو۔ ان دونوں کی مرویات بہت ہیں' مگر علم کم ہے۔ (۸۸)

حماد کی طرح شاید جناد بھی تعصب کی لپیٹ میں آ کر تشکیک کا نشانہ بن گیا۔ حموی کی اس روایت کے مطابق یہ دونوں حضرات کثیر الروایہ تھے۔ مارگولیوتھ کو ان دو حضرات کے بارے میں تشکیک کا مواد تو خیر عربی مصادر ہی سے کسی طرح ہاتھ آ گیا تھا' مگر اس نے شعریات کے دوسرے ایسے ماہرین پر بھی یورش کر دی ہے جو عربی مصادر کی رُو سے ثقہ قرار پاتے ہیں' جیسے ابو عمرو بن العلاء' اصمعی' کیسان اور ابو عمرو الشیبانی۔ مارگولیوتھ ان حضرات کی مرویات پر بھی شک کرتا ہے۔ ان حضرات کے بارے میں جن روایتوں میں کلام پایا جاتا ہے' ان کی سخت چھان بین کرنے کی ضرورت ہے تاکہ یہ پتہ لگایا جا سکے کہ کتنا حصہ ان کے ذاتی تعجب اور عداوت کی دین ہے جس کی ایک مثال یہ ہے کہ ابن الاعرابی (جو کہ کوفی ہے) بصرہ کے اصمعی پر تنقید کرتا ہے۔ ایک محقق کے مطابق ان دونوں کے درمیان آپسی جھگڑا تھا اور اسی وجہ سے ابن الاعرابی نے اصمعی پر اس طرح تنقید کی تھی۔ (۸۹)

ابوالطیب لغوی نے ان فضلا میں سے اکثر کے اوپر سے گھڑنے کے الزام کو دور کر دیا ہے۔ ابو زید' اصمعی اور ابو عبیدہ کے بارے میں اس کا کہنا ہے کہ ان میں سے ہر شخص دوسرے پر الزام لگاتا تھا کہ وہ قلیل الروایہ ہے' کسی کے بارے میں کوئی یہ نہیں کہتا کہ اس کی مرویات کثیر ہیں۔ (۹۰) اس کی وجہ سے آپس کی مقابلہ جاتی نفسیات ہی سمجھ میں آتی ہے۔ ابوالطیب نے یہ بھی لکھا ہے کہ کیسان اگرچہ ثقہ ہیں' مگر ان کی مرویات زیادہ نہیں ہیں' انھوں نے خلیل ابن احمد فراہیدی سے بھی روایت کی ہے۔ (۹۱) ابن جنی نے اپنی کتاب "الخصائص" میں ایک باب اس عنوان کے تحت قائم کیا ہے "باب فی صدق النقلة و ثقة الرواة الحملة" اور اس میں ابو عمرو بن العلاء' اصمعی' ابو زید' ابو عبیدہ اور ابو حاتم جیسے راویوں کے اخلاق اور کردار پر بحث کی ہے۔ اس نے ان الزامات کی بھی تردید کی ہے جو ان

حضرات پر لگائے جاتے ہیں اور بصرہ اور کوفہ کی پرانی عصبیت پر روشنی ڈالی ہے جو ایک دوسرے کے خلاف الزام تراشیوں کی بنیاد تھی۔ اس کا کہنا ہے کہ یہ لوگ روایت کے معاملہ میں انتہائی باریک بینی سے کام لیتے تھے۔(۹۲)

مارگولیوتھ کا یہی موقف دوسری صدی کے رواۃ کے سلسلہ میں بھی ہے' چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ ابوعمروالشیبانی بھی گھڑ کر روایت کرنے کے الزام سے بری نہیں ہے۔(۹۳) حالانکہ بصرہ اور کوفہ کے تمام علما کے نزدیک وہ ثقہ ہے اور کسی بھی روایت میں اس پر نکتہ چینی نہیں ملتی۔ مگر مارگولیوتھ نے جو شبہ ظاہر کیا ہے اس کی بنیاد قیس بن الحدادیہ نامی شاعر کے کچھ اشعار ہیں جس میں قیس عیلان اور خزاعہ کے درمیان ہونے والی جنگ کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ ابوالفرج اصفہانی نے ابوعمروالشیبانی سے نقل کرتے ہوئے یہ تبصرہ کیا ہے کہ یہ قصیدہ موضوع ہے یعنی گھڑا ہوا ہے۔ خود اشعار اس کی گواہی دیتے ہیں۔ (۹۴) اصفہانی نے اگر ابوعمرو الشیبانی کی کتاب سے اس قصیدہ کو نقل کیا ہے تو (۹۵) علمی طریقۂ کار کا تقاضا تو یہ تھا کہ اخبار و اشعار کی روایت کے طریقہ اور اس کی صحت پر غور کیا جاتا۔ اصفہانی نے اپنے نزدیک مشکوک اشعار کو نقل کرنے میں یہ انداز اپنایا ہے:

قال' و قال ابو عمرو' و زعموا (۹۶)

(وہ کہتے ہیں کہ ابوعمرو نے بتایا کہ لوگوں کا خیال ہے کہ......)

مگر مارگولیوتھ قصداً اِسے نظرانداز کر دیتا ہے اور جھٹ سے ابوالفرج اصفہانی کے اِس خیال کی تائید کر دیتا ہے کہ وہ اشعار گھڑے ہوئے ہیں۔ یہ ایک انفرادی رائے ہے جس کی کوئی دلیل نہیں۔ اصفہانی سے پہلے علمائے شعریات کے یہاں ایسی کوئی رائے نہیں ملتی۔ ابوعمروالشیبانی کی مرویات کو مشکوک قرار دینے سے پہلے ان باتوں کا بغور جائزہ لینا ضروری ہے۔

مارگولیوتھ جب تیسری صدی میں قدم رکھتا ہے تو مبرد جیسے ثقہ عالم کا اس انداز سے ذکر کرتا ہے جس سے اس کی مرویات کمزور ٹھہرتی ہیں۔ مارگولیوتھ نے اگر صحیح مصادر سے

رجوع کیا ہوتا تو فہم صحیح کے لیے سامان فراہم ہو جاتا۔ یاقوت حموی کا بیان ہے کہ ابن الانباری نے مبرد کا درجہ کم کرنے اور ابوالعباس ثعلب کو فوقیت دینے کی کوشش کی جس میں کوئی بصری تعصب کا قصہ موجود ہے۔ (۹۷)

مارگولیوتھ اب ان شعری مجموعوں پر شک کرتا ہے جو ہمارے سامنے موجود ہیں خصوصاً قبیلہ ہذیل کے شعرا کے کلام پر اور دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ احمد بن فارس نحوی نے خود اس قبیلہ میں جا کر معائنہ کیا تھا۔ اس نے جب ان شاعروں کا تذکرہ کیا تو پتہ چلا کہ قبیلہ والوں میں سے کسی کے نزدیک بھی وہ شعرا معروف نہ تھے۔ (۹۸)

یاقوت حموی نے اس واقعہ کو اس طرح بیان کیا ہے:

''ابن فارس کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد کو کہتے ہوئے سنا کہ میں نے ایک بار حج کیا تو مکہ میں قبیلۂ ہذیل کے کچھ لوگوں سے ملاقات ہوگئی۔ میں نے ان شعرا کا ذکر کیا تو ان میں سے کسی نے بھی نہیں پہچانا، مگر ایک فصیح اللسان اور انتہائی باکمال شخص نے جس کا تعلق اسی گروہ سے تھا مجھے کچھ اشعار سنائے۔'' (۹۹)

وہ اشعار یہ تھے:

اذالم تحظ فی ارض فدعها　　　وحث الیعملات علی وجاها

ولایغررك حظ اخیك فیها　　　اذا صفرت یمینك عن جداها

ونفسك فزبهاان خفت ضیما　　　وخل الدار یحزن عن بکاها

ونفسك واجدارضا بارض　　　لست بواجد نفسا سواها

مارگولیوتھ کی دیانت داری ملاحظہ ہو، روایت میں زائر احمد بن فارس نہیں بلکہ ان کے اباحضور ہیں، مگر مارگولیوتھ کے نزدیک خود احمد بن فارس ہیں، نیز وہ زائر قبیلہ ہذیل نہیں گیا، بلکہ مکہ میں حج کے دوران ایک گروہ سے ملاقات ہوگئی مگر مارگولیوتھ کے نزدیک زائر خود قبیلہ ہذیل گیا ہوا تھا۔ پھر مارگولیوتھ کا یہ مطالبہ کیوں ہے کہ قبیلہ کے تمام لوگوں کو اس کے شعرا کا کلام یاد ہونا چاہیے؟ اور اگر ایسا نہ ہو تو قبیلہ کے شعرا کی طرف منسوب سرمایۂ سخن کو جھٹلا دیا

جائے جب کہ اسی گروہ میں ایک فصیح و بلیغ شخص نے کچھ اشعار بھی سنائے!

پروینولسن نے رواۃ کے سلسلہ میں مارگولیوتھ پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ان دلائل سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ رواۃ جھوٹے تھے، ان سے صرف یہ پتہ چلتا ہے کہ ان کا طریقہ کار اور معلومات علمی نقطۂ نظر سے کافی نہیں ہیں۔ (۱۰۰)

مارگولیوتھ نے لیلیٰ کے شہرۂ آفاق عاشق مجنوں (قیس) پر بھی شک کیا ہے۔ اس سلسلہ میں اس نے "کتاب الاغانی" کی ایک روایت سے قصہ کو توڑ مڑور کر یہ نتیجہ نکالا ہے (۱۰۱) "کتاب الاغانی" کی روایت میں آتا ہے کہ قبیلہ بنی عامر کی تمام شاخوں میں جا کر میں نے مجنوں کے بارے میں دریافت کیا تو مجھے ایک بھی ایسا شخص نہیں ملا جو اس سے واقفیت رکھتا ہو (۱۰۲) یہ حقیقت ہے کہ اغانی کے مصنف ابوالفرج اصفہانی کے بارے میں محققین تسلیم کرتے ہیں کہ انھوں نے مجنون کے بارے میں بہت ساری بے سروپا باتیں اپنی طرف سے ملا دی ہیں مگر بنیادی سوال یہ ہے کہ مجنوں کی شاعری کو بنیاد بنا کر جاہلی شاعری کو کسی طرح بے بنیاد ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ علاوہ ازیں عشاق کے بارے میں قصے ہر زمانہ اور ہر ادب میں مشہور رہے ہیں۔ انگریزی ادب میں رومیو جولیٹ کا قصہ بھی اسی طرح کا ہے۔ پھر مجنوں ہی کے سلسلہ میں یہ ساری پیچیدگیاں کیوں ہیں؟ مستشرق نولدکے نے صحیح کہا ہے کہ جب تک کسی قوم کی زبان پر شاعری باقی رہے گی اس طرح کی چیزیں ادبیات کا حصہ تسلیم کی جاتی رہیں گی۔ (۱۰۳)

مارگولیوتھ نے ایک جگہ لکھا ہے کہ اشعار گھڑ کر منسوب کرنے والے لوگوں کی خلفا بھی حوصلہ افزائی کرتے تھے (۱۰۴) دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ خلفا شعر و ادب کی مجلسیں منعقد کرتے تھے اور قدیم اشعار سنا کرتے تھے اور یہ اشعار علمی اور تاریخی تناظر میں بے بنیاد ہوتے تھے۔ مارگولیوتھ نے اس سلسلہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ خلیفہ معتمد کے بھائی خلیفہ موفق نے اپنے گورنر سے کہا کہ یہودیوں کی شاعری کے نمونے لاؤ۔ وہ وزیر مشہور شاعر مبرد کے پاس آیا مگر مبرد نے جواب دیا کہ مجھے ایسا کوئی قصیدہ معلوم نہیں ہے، مبرد کے معاصر ابوالعباس ثعلب

نے اس کے سامنے نمونے پیش کیے اور یہ بھی دعویٰ کیا کہ وہ پچاس سال سے یہودی شاعری کے نمونے جمع کر رہے تھے۔ (۱۰۵)

پیچیدگی یہ ہے کہ مارگولیوتھ ہمیں اس روایت کا کہیں حوالہ نہیں دیتا کہ کس کتاب سے اس نے اِسے اخذ کیا ہے۔ مجھے یہ روایت مبردؔ ثعلب یا کسی اور راوی کے یہاں نہیں ملی۔ آمدی نے "المئوتلف والمختلف" میں عرب قبائل کے دواوین میں سے "کتاب بنی قریضہ" کا ذکر کیا ہے جس سے اس نے استفادہ کیا تھا۔

علمی بحث وتحقیق کا ایسا انداز کسی باکمال مغربی فاضل کو زیب نہیں دیتا۔

جاہلی شاعری میں شکوک پیدا کرنے کے سلسلہ میں مارگولیوتھ اب ایک نیا انداز اپناتا ہے، خود اس کے الفاظ میں "قدیم بت پرستی کے سلسلہ میں اسلام کا رویہ روادار نہیں تھا۔ اسلام نے اس سے شدید دشمنی کا انداز اپنایا۔ شعرا جو کہ بت پرستی کی زبان حال تھے تو سوال یہ ہے کہ کن لوگوں نے اپنے خاندان میں اس شاعری کو محفوظ رکھا جس کا تعلق ایسے نظامِ زندگی سے ہو اسلام نے جس کا خاتمہ کر دیا ہو؟" (۱۰۶)

* اسلام یقیناً بت پرستی کا ازلی دشمن ہے لیکن کیا یہ بھی ضروری ہے کہ شعرا بت پرستی ہی کی زبان حال ہوں؟ گویا جاہلی شاعری مارگولیوتھ کے نزدیک ہر حال میں بت پرستی کی آئینہ دار ہے حالانکہ سارے شعرا بت پرستی کے نمائندے نہ تھے بلکہ بہت سے شعرا اندر سے مسلمان تھے اگرچہ رسمی طور پر اسلام کے پیروکار نہ ہوں۔ (۱۰۷)

مارگولیوتھ اس جگہ مرزبانی کی ایک گم شدہ کتاب سے استدلال کرتا ہے کہ عرب بت پرستوں کی زندگی میں مذہبی رنگ بہت غالب تھا۔ (۱۰۸)

دراصل جس کتاب کا حوالہ مارگولیوتھ دے رہا ہے وہ کتاب "المفید" ہے۔ یہ کتاب زمانہ جاہلیت اور عہدِ اسلام کے شاعروں کے حالات اور واقعات پر مشتمل ہے۔ اس میں جاہلی شعرا سے گفتگو نہیں کی گئی جیسا کہ مارگولیوتھ کا دعویٰ ہے۔ مزید برآں مارگولیوتھ نے ابن الندیم کی "الفہرست" ہی کو سامنے رکھ کر یہ بات کہی ہے۔ اس وقت ہمارے سامنے اس

عہد کی تخلیقات کے لیے مصادر کی بھرمار ہے۔ ادبیات کا کوئی بھی طالب علم ان سے رجوع کر سکتا ہے مگر مارگولیوتھ نے اصل کتاب کو دیکھنے کی زحمت گوارا نہیں کی۔ (۱۰۹)

کیا اس کو علمی اندازِ مطالعہ کہتے ہیں؟

مارگولیوتھ کا یہ بھی کہنا ہے کہ جاہلی شاعروں کے کلام میں عیسائیوں کی مقدس کتابوں کا حوالہ بہت کم ملتا ہے۔ مارگولیوتھ نے جھوٹ کا سہارا لیتے ہوئے یہ بھی کہا ہے کہ ابوالفرج اصفہانی کے خیال میں ہر وہ شاعر عیسائی ہوتا تھا جو انجیل، راہبوں اور ایمان کی قسم کھاتا تھا۔ اس معاملہ میں اس کا انداز لوئیس شیخو جیسا ہے۔ مارگولیوتھ نے جس شاعر کے حوالہ سے یہ بات کہی ہے وہ خلیفہ مروان بن الحکم کا بھائی عبدالرحمٰن ابن الحکم بن ابی العاص بن امیہ ہے۔ حضرت معاویہ نے جب زیاد کو اپنا بھائی بنالیا تھا تو اس نے کچھ اشعار کہے تھے، ان میں سے دو اشعار یہ ہیں:

حلفت برب مكة والمصلى وبالتوراة احلف والقرآن

لانت زيادة فى آل حرب احب الى من وسطى بنانى

ابولفرج نے اس روایت پر اپنی کتاب میں کسی طرح کا بھی تبصرہ نہیں کیا ہے۔

بعض تراکیب میں قرآن اور جاہلی شاعری کے بعض مضامین میں جو مشابہت پائی جاتی ہے اسے بھی مارگولیوتھ اپنے مقصد کے لیے استعمال کرتا ہے، چنانچہ جن اشعار میں ''اللہ'' ''نعمت خداوندی'' اور ''عفو الٰہی'' کے الفاظ آئے ہیں، مارگولیوتھ ان کو اسلامی تصورات ٹھہرا کر انتحالِ شعر کا ثبوت مان لیتا ہے، گویا فصیح عربی زبان کے ان الفاظ سے جاہلی شعرا واقف ہی نہ تھے۔ مثال کے طور پر عبید بن الابرص کے یہ اشعار:

حلفت بالله ان الله ذونعم لمن يشاء وذوعفو و تصفاح

(میں خدا کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ بیشک اللہ جس پر چاہتا ہے اپنی نوازشوں کی بارش کرتا ہے اور عفو و درگذر کا معاملہ کرتا ہے)

من يسئال الناس يحرمونه وسائل الله لا يخيب

(لوگوں سے مانگنے والا محروم رہتا ہے اور اللہ سے مانگنے والا محروم نہیں رہتا)

بظاہر مارگولیوتھ اس جگہ چارلس لیال (Charles Lyall) سے متاثر ہے جس نے عبید ابن الابرص کے دیوان کا مقدمہ لکھا تھا' اس مقدمہ میں اس نے لکھا تھا: ''اسلامی رنگ کے حکیمانہ اشعار اِس دیوان میں بعد میں ملا دیئے گئے ہیں'' (۱۱۱)

مارگولیوتھ نے متعدد شعرا کے کلام سے بھی یہی نتیجہ نکالا ہے جیسے ذوالاصبع العدوانی (۱۱۲) قیس بن الحدادیہ (۱۱۳)' الحارث بن حلوۃ الیشکری (۱۱۴) سوید بن ابی کاہل الیشکری (۱۱۵) وغیرہ۔ اور اس طرح کے اشعار کا حوالہ دیا ہے:

بارك فی مائها الاله فما — یبض منه كانه عسل

فان خفت لكوع البطن رجلی — فدق الله رجلی بالمغاص

من یسئال الله یحرموه — وسائل الله لایخیب

الله یعلم ماجهلت بعقبهم — وتذكری ما فات رای او ان

اس طرح ذوالاصبع العدوانی کا یہ شعر:

ان الذی یقبض الدنیا ویبسطها — ان كان اغناك عنی سوف یغنینی

یا قیس بن الحدادیۃ کا یہ شعر:

لاتعذلینی سلمی الیوم وانتظری — ان یجمع الله شملا كلما افترقا

اس کا یہ شعر بھی ہے:

شكوْت الی الرحمن بعد مزارها — اما حملتنی وانقطاع رجائیا

سوید بن ابی کاھل الیشکری کہتا ہے:

كتب الرحمن والحمد له — سعة الاخلاق فیناوالضلع

شنفری الازدی کی طرف یہ شعر منسوب ہے:

الا ضربت تلك الفتاة هجینها — الاقضب الرحمن ربی یمینها

سلامتہ بن جندل السعدی کا ایک شعر ہے:

عجلتم علينا عجلتينا عليكم وما يشاء الرحمن يعقدو يطلق

الحارث بن حلزۃ الیشکری کا شعر ہے:

فهداهم بالاسودين وامر الله بلغ يشقى به الاشقياء

مگر سوال یہ ہے کہ کیا اس قسم کے الفاظ سے عرب شعرا زمانہ جاہلیت میں واقف ہی نہ تھے یا کیا یہ ان کی زبان کے الفاظ نہیں ہیں؟ عربی ادب کی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے اور اس نوع کی مثالیں اکٹھی کی جائیں تو ایک بڑی کتاب تیار ہو سکتی ہے۔

قرآن میں بعض انبیا کے واقعات بھی بیان ہوئے، جاہلی شاعری میں بھی اسی طرح کے تاریخی حوالے ملتے ہیں۔ اس سے مارگولیوتھ یہ نتیجہ اخذ کر لیتا ہے کہ جاہلی شاعری گھڑی ہوئی ہے، طرفہ تماشا تو یہ ہے وہ خود قرآن کی اس آیت سے استدلال کرتا ہے:

تلك من انباء الغيب نوحيها اليك

(یہ غیب کی باتیں ہیں اس سے پہلے آپؐ یا آپؐ کی قوم ان سے واقف نہ تھے)

مارگولیوتھ نے اس آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ سورۃ ہود میں مذکور حضرت نوح علیہ السلام کے قصے سے اہل عرب واقف نہ تھے۔ یہ استدلال عجیب وغریب ہے۔ تفسیر کی کسی بھی کتاب میں آیت کا مطلب یہ نہیں بتایا گیا کہ عرب کے باشندے انبیا کے قصوں سے واقف نہ تھے۔ مفسرین اس کا مطلب صرف یہ بتاتے ہیں کہ قرآن نے جس صحت کے ساتھ ان واقعات کو بیان کیا ہے لوگ اس طرح ان سے واقف نہ تھے (۱۱۷) نابغہ ذیبانی کا ایک شعر ہے:

فالفيت الامانة ولم تخنها كذلك كان نوح لايخون

(تم نے امانت میں خیانت نہیں کی اسی طرح حضرت نوح خیانت نہیں کرتے تھے)

مارگولیوتھ کا خیال ہے کہ یہ شعر نابغہ ذیبانی کا نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں حضرت نوح علیہ السلام کا ذکر موجود ہے (۱۱۹) نولد کے نے بھی یہی انداز اپنایا ہے۔ نابغہ ذیبانی کے ایک شعر میں حضرت سلیمان علیہ السلام کا ذکر تک ہے، اس لیے نولد کے اسے مشکوک ٹھہرا دیتا ہے (۱۲۰) بلکہ وہ ایک اصول بنالیتا ہے کہ جس شعر میں بھی قرآن میں مذکور کسی قصے کا ذکر ہو، اس میں ہمارے لیے شک کرنا ضروری ہو جاتا ہے (۱۲۱) گویا عربوں کے پاس تاریخ نام کی کوئی

چیز نہ تھی اور عاد وثمود جیسی قوموں کے نام اگر شاعری میں ملتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ قرآن سے ماخوذ ہیں۔

کیا اس قسم کے دعویٰ کی تائید عقل یا تاریخ سے ہو سکتی ہے؟

جاہلی شاعری کی زبان

جاہلی شاعری میں شک کے سلسلہ میں مارگولیوتھ نے اپنے ترکش کا آخری تیر یوں چلایا ہے کہ سارے جاہلی قصائد ہم تک قرآن کی زبان میں پہنچے ہیں، اگر وہ قصائد واقعی جاہلی شعرا کے ہوتے تو ان میں اُن مختلف قبائلی لہجوں کی نمائندگی ضرور پائی جاتی جن سے شعرا کا تعلق تھا۔ مارگولیوتھ نے ایک عجیب وغریب مفروضہ بھی پیش کیا ہے کہ اسلام نے سارے عرب قبیلوں کے لیے قرآن کی زبان کو لازم کر دیا تھا بالکل اسی طرح جیسا کہ رومیوں نے اطالیہ، فرانس اور اسپین پر قبضہ کے دوران کیا تھا۔ اسلام کی آمد سے پہلے کسی مشترک زبان کا تصور بھی دشوار ہے (۱۲۲) اس اشتراک سے مارگولیوتھ کی مراد شمالی قبائل کی زبانوں کا اشتراک ہے ورنہ جہاں تک جنوبی قبائل کا تعلق ہے تو مارگولیوتھ کے نزدیک یہ بات ممکن ہی نہیں کہ وہ قرآن کی زبان میں کچھ بھی لکھیں اس کا خیال ہے کہ وہ اشعار صرف ان واقعات کے لیے گھڑے گئے ہیں جن کا تعلق بے سروپا تاریخی روایات سے ہے (۱۲۳) مارگولیوتھ اس دعویٰ کو اپنے سابق دعویٰ سے جوڑ کر یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ بت پرستی کے اشعار (جاہلی شاعری) میں اسلامی افکار کا پایا جانا اس کے بات کے لیے ثبوت فراہم کرتا ہے کہ وہ سب گھڑے ہوئے ہیں۔ اس عظیم شک کی بنیاد اس حقیقت سے فراہم ہوتی ہے کہ قرآن نے جس لہجہ کو فصیح زبان قرار دیا ہے وہ اشعار اسی زبان میں ہیں۔ (۱۲۴)

دراصل اس قسم کے دعوے کر کے مارگولیوتھ عربی زبان اور ادبیات کے مزاج اور اسلام کی روح سے اپنی ناواقفیت کا ثبوت دیتا ہے اور ایسی باتیں کرتا ہے جن کی تائید نہ تو انسانی عقل کرتی ہے اور نہ ہی تاریخ۔ سوال یہ ہے کہ اسلام عرب قبائل کے اوپر کب اور کیوں یہ لازم کرنے لگا کہ وہ اسی زبان کا استعمال کریں؟ جزیرہ نمائے عرب میں اسلام کی اشاعت

کاموازنہ کس طرح یورپی ممالک پر رومیوں کے قبضہ سے کیا جاسکتا ہے؟ زمانۂ جاہلیت میں جزیرہ نمائے عرب کے شمال اور جنوب کے خطوں میں کسی مشترک زبان کا ہونا ایسا کوئی مسئلہ نہیں ہے جس کے سامنے عقلِ انسانی سرگرداں ہو۔ تاریخ گواہ ہے کہ چوتھی صدی مسیحی میں بے شمار قبائل کے لوگ عرب کے جنوبی حصوں میں آ کر بسنے لگے تھے اور اپنی زبان کی اشاعت کرنے لگے تھے۔ اسی طرح جنوب سے بڑی تعداد میں لوگ شمالی خطوں کی طرف منتقل ہوئے اور ان کی زبان کو اپنانے لگے' جزیرہ نمائے عرب کے جنوبی حصوں میں کھدائیوں سے یہ حقیقت بے نقاب ہو گئی ہے کہ شمالی حجاز میں عربی رسم الخط کا ارتقا ہوا۔ اس کی بنیاد نبطی رسم الخط تھی۔ کھدائیوں میں جو کتبے ملے ہیں وہ مختلف ادوار میں عربی زبان کے ارتقا کی نمائندگی کرتے ہیں۔ غاروں کے کتبے جن کو ۳۲۸ء کا قرار دیا جاتا ہے ان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس عربی زبان میں قرآن اترا اس کے اثرات چوتھی صدی مسیحی کے اوائل ہی میں عرب کے شمالی خطوں پر طاقتور انداز سے پڑنے لگے تھے (۱۲۵) قبائل عرب کے لہجوں کا فرق بلاشبہ موجود تھا۔ (۱۲۶) مگر چونکہ یہ قبیلے حج کے زمانہ میں مکہ میں جمع ہوتے تھے اور اس طرح قریش سے ان کا میل جول بڑھتا تھا' ایک مشترک زبان کو تشکیل دینے میں اس کا خصوصی کردار رہا۔ یہ قریش کا لہجہ تھا جس کے بارے میں امام ثعلب کا بیان ہے کہ دوسرے تمام قبائل کے لہجوں سے زیادہ فصیح تھا "کتاب الاغانی" میں حماد کی یہ روایت ملتی ہے کہ عرب کے باشندے قریش کے سامنے اپنے اشعار کو پیش کرتے تھے قریشی جن اشعار پر داد دیتے وہی اشعار مقبول ہوتے باقی رد ہو جاتے تھے۔ بغدادی نے "خزانۃ الادب" میں لکھا ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں جو بھی شاعری کرتا تھا وہ پہلے حج کے زمانہ میں مکہ جا کر قریش کی مجلسوں میں پیش کرتا تھا۔ اگر وہاں سے داد ملتی جب ہی وہ ان اشعار کو مشہور کرتا تھا' اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دوسرے مقامی لہجے ختم ہو گئے' ان لہجوں میں بہت زیادہ فرق بھی نہیں ہوتا تھا۔ مارگولیوتھ یہ بھی دعویٰ نہیں کرسکتا کہ جاہلی شاعری کا سارا سرمایہ قبائلی لہجوں کے اثر سے پوری طرح خالی ہے۔ خود یہ دعویٰ کرنا دشوار ہے کہ قرآن میں ایک ہی لہجہ پایا جاتا ہے۔ (۱۲۸) مستشرق ایچ البرٹ

(H,Albert) کے بقول الفاظ کا استعمال اور نحوی ترکیب کلام کے لحاظ سے تمام قبائل کا رنگ ایک ہی ہوتا تھا۔ (۱۲۹)

مارگولیوتھ کا یہ دعویٰ بھی ہے کہ راویوں نے جنوبی عرب کے فرمانرواؤں کی طرف اشعار کی نسبت جس زبان میں کی ہے کتبوں کی رُو سے وہ ان کی زبان نہیں ٹھہرتی۔ یہ ایک خطرناک غلطی ہے۔ معتبر راویوں اور علمائے ادبیات نے جاہلی شاعری کے اسی حصے کو تسلیم کیا ہے جو اسلام کی آمد سے ڈیڑھ سو سال سے زیادہ قدیم نہیں ہے۔ مارگولیوتھ جن کتبوں کا حوالہ دے رہا ہے وہ اس سے بھی صدیوں پرانے ہیں (۱۳۰) کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں ہے کہ اسلام کی آمد سے دو سو سال قبل بھی ایک مشترک زبان موجود تھی۔ لہٰذا مارگولیوتھ کا یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں کہ یہ تسلیم کرنے کے لیے کافی ثبوت موجود نہیں ہیں کہ قرآن کے آنے سے پہلے بھی کوئی ادبی زبان موجود تھی (۱۳۱) کیا کوئی عقل یہ باور کر سکتی ہے کہ قرآن ایک ایسی زبان میں اترے جسے وہاں کے لوگ سمجھ نہ پائیں یا وہ کسی خاص قبیلہ کی زبان میں ہو جس سے دوسرے قبائل کے لوگ ناواقف ہوں؟

مستشرق پروینولسن نے مارگولیوتھ پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جاہلی شاعری کے الفاظ قرآن اور قدیم نثر کے الفاظ کے مقابلہ میں زیادہ وسعت رکھتے ہیں' دونوں کے درمیان جو الفاظ مشترک مل جاتے ہیں (وہ) بہت سے اشعار میں شاذ ترکیبوں کی وضاحت کرتے ہیں (۱۳۲)

۱۸۶۱ء میں شائع ہونے والی ایک کتاب میں مشہور مستشرق نولدکے نے جاہلی دور کی عربی شاعری کے ذخیرہ میں سے پندرہ ہزار اشعار کا ذکر کیا ہے۔ ماضی قریب میں جن متعدد کتابوں کی اشاعت عمل میں آئی ہے ان کی رُو سے یہ سرمایہ اس کمیت سے کہیں زیادہ ٹھہرتا ہے۔ نولدکے نے عربی شاعری کے مطالعہ کے بارے میں ایک جگہ لکھا ہے: ''اس کے لیے عربی زبان اور شعری اسالیب کی باریکیوں پر نظر ہونا ضروری ہے جو کسی ''اجنبی'' کے لیے ممکن نہیں ہے۔ عربی زبان و داب کے قدیم استعمالات کی باریکیوں کو جاننے سے ہم کس قدر دُور ہیں!'' (۱۳۳)

حوالہ جات وحواشی

۱۔ دیکھئے بعد کے صفحات ۴۱۷ تا ۴۴۹

۲۔ نجیب العقیقی :المستشرقون' مطبوعہ دار المعارف' ۲/۵۱۸۔۵۲۰

مستشرق سالم کرینکو' اسلامک کلچر ۱۹۴۰ء

۳۔ مطبوعہ دار الکتب المصریہ

۴۔ فی الادب الجاهلی مطبوعہ ۱۹۲۷ء ص ۷۱۔۷۲

۵۔ مطبوعہ دار المعارف ۱۹۵۶ء' مصنف نے مستشرقین کے خیالات پر ایک باب میں خصوصی بحث کی ہے' ص ۳۵۲ سے ۳۶۷ تک مارگولیوتھ کے خیالات کو پیش کیا ہے۔

۶۔ مطبوعہ مؤسستہ الرسالۃ بیروت ۱۹۷۸ء بعنوان ''اصول الشعر العربی''۔

۷۔ ایضاً' ص ۵۴

۸۔ مطبوعہ دار العلم للملائین' بیروت ۱۹۷۹ء مترجم نے نشاۃ الشعر العربی'' کے عنوان سے ترجمہ کیا ہے۔

۹۔ دراسات المستشرقین ص ۱۱۷

۱۰۔ ایضاً' ص ۱۰۵

۱۱۔ ایضاً' ص ۱۰

۱۲۔ ملاحظہ ہو مقالہ المستشرقون والثقافۃ العربیہ مجلہ الاہرام شمارہ ۱۹۸۲/۴/۳۰ء

۱۳۔ ''مقدمہ النقد التحلیلی لکتاب فی الادب الجاهلی'' از محمد احمد الغمراوی مطبوعہ المطبعۃ السلفیۃ قاہرۃ ۱۹۲۹ء

۱۴۔ دراسات المستشرقین ص ۱۲

۱۵۔ ایضاً ص ۱۳

۱۶۔ ملاحظہ ہو سابق مقالہ مجلۃ الاہرام (۱۹۸۲/۴/۳۰)

۱۷۔ دیکھئے:

The Origins of Arabic Poetry ,p, 417

۱۸۔ سورۃ الطور، ۲۹۔ ۳۰

۱۹۔ مارگولیوتھ، حوالہ سابق ص ۴۱۷

۲۰۔ سورۃ الشعراء ۲۲۱، ۲۲۲

۲۱۔ مارگولیوتھ حوالہ سابق، ص ۴۱۸

۲۲۔ ملاحظہ ہو: ”تیسیر العلی القدیر لاختصار تفسیر ابن کثیر از محمد نسیب الرفاعی، بیروت، ۱۹۷۳ء، ۲۲۷/۳

۲۳۔ سورۃ یٰسین، ۶۹

۲۴۔ مارگولیوتھ حوالہ سابق ص ۴۱۷

۲۵۔ ۸ مثال کے طور پر سورۃ انعام ۵۹، المائدہ ۱۵

۲۶۔ ملاحظہ ہو مادہ ”بین“ در المعجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم

۲۷۔ سورۃ الشعراء ۱۹۲

۲۸۔ ایضاً، ص ۱۹۸۔ ۱۹۹

۲۹۔ ایضاً، ۲۲۴۔ ۲۲۷

۳۰۔ مارگولیوتھ حوالہ سابق، ص ۴۱۷

۳۱۔ ملاحظہ ہو تیسرا لعلی القدیر ۲۲۸/۳

۳۲۔ مارگولیوتھ، ص ۴۱۸

۳۳۔ ایضاً

۳۴۔ ایضاً

۳۵۔ ایضاً، ص ۴۱۹

۳۶۔ ایضاً، ۴۱۹

۳۷۔ ARS POETICA کے نام سے اس کی کتاب بھی موجود ہے۔

۳۸۔ مارگولیوتھ ص ۴۲

۳۹۔ ایضاً

۴۰۔ ایضاً

۴۱۔ ایضاً

۴۲۔ معجم الادباء ۲/۲۶۶ مطبوعہ قاہرہ ۱۹۲۵ء تحقیق مارگولیوتھ

۴۳۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۱

اس نے حضرت آدم علیہ السلام کے ایک شعر کا حوالہ دیا ہے۔ یہ شعر انھوں نے اس وقت کہا تھا جب ان کے لڑکے گم ہوگئے تھے۔ دیکھیے مسعودی: مروج الذهب، ۱/۳۶، ۱۹۵۸ء

۴۴۔ طبقات فحول الشعراء تحقیق محمد شاکر، القاہرہ، ۱۹۷۴ء، ۱/۲۶

۴۵۔ ۱/۴/۲۸، مطبعۃ الحلبی، ابوالفضل ابراہیم، جاد المولی اور البجاوی۔

۴۶۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۳

۴۷۔ طبقات فحول الشعراء ۲۴۔۲۵

۴۸۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۳

۴۹۔ طبقات فحول الشعراء ۱/۲۵

۵۰۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۳

۵۱۔ ایضاً

۵۲۔ دیوان نابغہ ذبیانی، تحقیق ابوالفضل ابراہیم، دارالمعارف مصر ۱۹۷۷ء ص ۱۲۶

التوضیح والبیان عن شعر نابغہ ذبیانی (مطبعۃ السعادۃ) میں موجود روایت اس سے مختلف ہے۔

۵۳۔ دیوان لبید بن ربیعۃ مطبوعہ جرمنی ۱۸۹۱ء ص ۸۹

۵۴۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۴

۵۵۔ یعنی فحش انداز سے تشبیب اور اسی قبیل کی چیزیں۔

۵۶۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۴

۵۷۔ مقدمہ النقد التحلیلی لکتاب فی الادب الجاهلی۔

۵۸۔ ایضاً

۵۹۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۵

۶۰۔ اس قسم کے شواہد کے لیے ملاحظہ ہو ڈاکٹر ناصرالدین اسد کی کتاب ''مصادر الشعر الجاهلی''

۶۱۔ ایضاً ص ۳۲

۶۲۔ سورۃ القلم، ۳۷

۶۳۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۵

۶۴۔ دراسات المستشرقین ص ۱۳۴

۶۵۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۶

۶۶۔ ایضاً

۶۷۔ کتاب الاغانی ۱۲۱/۳ مطبوعہ دارالکتب المصریۃ

۶۸۔ اصول الشعر العربی ص ۹۹

۶۹۔ یعنی اس کا مزار تیار کر کے صالحین کی طرح نام روشن کردوں گا جو تمھارے لیے باعث شرم ہوگا۔

۷۰۔ کتاب الاغانی ۱۲۰/۳۔۱۲۱

۷۱۔ اس جگہ QUDAM کا لفظ ملتا ہے۔

۷۲۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۶

۷۳۔ دیکھیے:

Griffini; H. Poemetta di Qadem ben Quadim (Rome.1918)

۷۴۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۶

۷۵۔ کارل بروکلمان: تاریخ الادب العربی، ترجمہ عبدالحلیم نجار، مطبوعہ دارالمعارف، ۱۳۷/۱

۷۶۔ دراسات المستشرقین ص ۱۳۴

۷۷۔ ملاحظہ ہو: الباقلانی: اعجاز القرآن، دارالمعارف ۱۹۵۴ء ص ۷۶، ابن عبدربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۹۵۳ء ۱۲۸/۶، ابن فارس: فقہ اللغۃ، بیروت ۱۹۶۳ء ص ۱۳۰، السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، قاہرہ ۱۹۵۱ء ۱۲۴/۲، شہاب خفاجی: میزان الذہب فی صناعۃ شعر العرب مطبوعہ بیروت، ص ۱۰۵

۷۸۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۵

۷۹۔ ایضاً

۸۰۔ ایضاً، ص ۴۲۶

۸۱۔ دراسات المستشرقین ص ۲۴۴

۸۲۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۸

۸۳۔ کتاب الاغانی، ۹۴/۶، ابن الندیم: الفہرست، ص ۱۳۴

۸۴۔ ملاحظہ ہو: مصادر الشعر الجاهلی ص ۴۵۰

۸۵۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۸

۸۶۔ مصادر الشعر الجاهلی ص ۴۵۳۔۴۶۲

۸۷۔ دراسات المستشرقین ص ۱۳۷

۸۸۔ معجم الا دباء ۳۲۶/۲

۸۹۔ مصادر الشعرا الجاهلی ص ۴۶۳

۹۰۔ مراتب النحویین ص ۸۵، تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم، مطبوعہ دار النہضۃ، ۱۹۵۵ء

۹۱۔ ایضاً، ص ۱۳۸

۹۲۔ الخصائص ۳۱۱/۲، تحقیق محمد علی النجار، مطبوعہ بیروت (دار الہدیٰ للطباعۃ والنشر)

۹۳۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۶

۹۴۔ کتاب الاغانی، ۱۵۰/۱۴

۹۵۔ ایضاً، ۱۵۰/۱۴

۹۶۔ ایضاً، ۱۴۔۱۴۵

۹۷۔ معجم الادباء، ۱۱۵/۵

۹۸۔ مارگولیوتھ، ۴۳۰

۹۹۔ معجم الادباء ۸/۴

۱۰۰۔ دراسات المستشرقین ص ۱۳۷

۱۰۱۔ کتاب الاغانی ۲/۴

۱۰۲۔ دراسات المستشرقین ص ۴۲

۱۰۳۔ ایضاً

۱۰۴۔ مارگولیوتھ، ص ۴۳۲

۱۰۵ ایضاً

۱۰۶۔ ایضاً، ص ۴۳۳

۱۰۷۔ ایضاً، ص ۴۳۴

۱۰۸۔ ایضاً

۱۰۹۔ ملاحظہ ہو: الفہرست ص ۱۳۲

۱۱۰۔ دیوان عبیدبن الابرص تحقیق ڈاکٹر حسین نصار، مطبوعہ الحلبی، ۱۹۵۷ء، ص ۳۸

۱۱۱۔ ایضاً، ص ۲۵

۱۱۲۔ المفضلیات مطبوعہ المعارف مصر، پانچواں ایڈیشن، تحقیق احمد شاکر اور عبدالسلام ہارون، ص ۱۶۲

۱۱۳۔ کتاب الاغانی ۱۵۱/۱۴

۱۱۴۔ شرح العقائد السبع الطوال الجاھلیات، از ابوبکر الانباری، مطبوعہ دار المعارف، مصر، ۱۹۶۹ء، ص ۴۹

۱۱۵۔ المفضلیات ص ۱۹۷

۱۱۶۔ مارگولیوتھ نے اسے آیت نمبر ۵۱ لکھا ہے حالانکہ یہ آیت نمبر ۴۹ ہے۔

۱۱۷۔ ملاحظہ ہو: تفسیر طبری ۲۲۷/۱۵، مختصر ابن کثیر ۳۱۱/۲

۱۱۸۔ دیوان النابغہ الذبیانی تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم، دار المعارف، ۱۹۷۷ء، ص ۲۲۲

۱۱۹۔ مارگولیوتھ، ص ۴۳۶

۱۲۰۔ دراسات المستشرقین ص ۲۷

۱۲۱۔ ایضاً، ص ۱۸

۱۲۲۔ مارگولیوتھ، ص ۴۴۰

۱۲۳۔ ایضاً، ص ۴۴۱

۱۲۴۔ ایضاً، ص ۴۴۲

۱۲۵۔ اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو: جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام اور مستشرقین کے ایک گروہ کی کتاب "التاریخ العربی القدیم" ترجمہ فواد حسنین علی، نیز بلاشیر: تاریخ الادب العربی، ترجمہ ابراہیم الکیلانی مطبوعہ دمشق، خلیل نامی، اصل الخط العربی و تاریخ تطورہ (مجلہ کلیۃ الآداب، جامعۃ القاہرہ جلد نمبر ۳ شمارہ نمبر ۱)

۱۲۶۔ السیوطی: المزھر، ۲۲۱/۱۔۲۲۳۔

۱۲۷۔ ایضاً، ۳۲/۱

۱۲۸۔ جاحظ: البیان والتبیین، ۱۸/۱۔۱۹

۱۲۹۔ دراسات المستشرقین ص ۴۶

۱۳۰۔ ملاحظہ ہو احمد الغمراوی کی کتاب: النقد التحلیلی لکتاب فی الادب الجاھلی ص ۱۶۱۔۲۰۷

۱۳۱۔ مارگولیوتھ، ص ۴۴۲

۱۳۲۔ دراسات المستشرقین ص ۱۳۱

۱۳۳۔ ایضاً، ص ۲۰

اسلامی سائنس

اسلامی سائنس کے ضمن میں استشراقی رویہ[1]

(۱)

مغرب میں عربی اسلامی دنیا کی تصویر:

مغرب میں عربی اسلامی دنیا کی تصویر مختلف زمانوں میں مختلف رہی ہے۔(۱) شروع میں اسلام کومغرب نے ایک دشمن تصور کیا جس کے بارے میں بے سروپا باتیں پھیلائی گئیں۔فلسفہ، طب اور طبیعیاتی علوم کو جب لاطینی زبان میں منتقل کیا گیا تو اس وقت عالم اسلام کوتہذیب اورعلوم کا گہوارا تصور کیا گیا تھا۔اس کے بعد عالم اسلام کو اقتصادی پس منظر میں دیکھا گیا۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں ثقافتی تقابل کا نظریہ سامنے آیا۔ (۲) یورپ کی تحریک استشراق نے دوسری قوموں کی تہذیبی،علمی اور مذہبی تاریخوں اور میراث پرتوجہ دی اوران کی تفہیم وتشریح میں خاص نقطہ نظرکو برتا اورخصوصی اغراض کوپیش نظر رکھا۔عربوں کی سائنسی میراث کا بھی جائزہ لیا گیا اورمرکزیتِ یورپ اور یونانی ورثہ جیسے نقطہ ہائے نظر کے زیراثر اس کی اصالت اوربنیادی اہمیت کی نفی کی گئی۔(۳)

یورپ کی مرکزیت اور یونانی ذہن کی برتری کوتسلیم کرنے کے بعد مستشرقین کی ہرکوشش میں یہ رجحان باقی رہا کہ بعد کے تہذیبی ورثوں کو یورپ کا تابع بنایا جائے۔ (۴) استشراق کا ہمیشہ یہ دعویٰ رہا کہ وہ حقیقتوں کا سراغ لگانا چاہتا ہے۔ (۵) ایک زمانہ وہ تھا جب مسلم تہذیب (۶) کے سامنے یورپ طفلِ مکتب کی حیثیت رکھتا تھا۔آج صورت حال مختلف ہے۔ تہذیبیں قوموں کی طرح ہوتی ہیں جن کے کردار کا اعتراف کرنا ضروری ہوتا ہے۔(۷)

---

[1] بقلم: ڈاکٹر محمد السویسی، پروفیسر شعبہ تاریخ سائنس، تونس یونیورسٹی

اپنی تمام تحریروں میں مستشرقین علمی معروضیت پسندی اور دیانت داری برتنے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ (۸) لیکن ستم یہ ہے کہ ان میں سے بہتوں کو بس واجبی سی عربی آتی ہے۔ (۹)

فرانسیسی مستشرق امیل فللکس قوتیہ نسل پرستانہ خیالات رکھتا ہے۔ (۱۰) اس کے نزدیک اہل یورپ (۱۱) کو سامیوں پر برتری حاصل ہے۔ (۱۲) اس کے خیال میں مشرق اور مغرب کی ذہنیت اور نفسیات ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ مشرقی ذہن پر نفع اندوزی' خود پسندی اور انانیت چھائی رہتی ہے' اور وہ مابعد الطبیعی چیزوں میں دلچسپی لیتا ہے۔ عربوں نے نجوم اور غیب کے علوم کو کلدانیوں سے حاصل کیے تھے۔ (۱۳) عربی ذہن میں تخلیقی اپج نہیں ہوتی۔ یہ خصوصیت یورپی ذہن کی ہے۔ (۱۴)

قوتیہ کے یہ خیالات نسل پرستانہ سامراجیت سے تعلق رکھتے ہیں جو یورپ میں انیسویں صدی میں زوروں پر تھی اور جو یہ سمجھتی تھی کہ عرب' بربر اور دوسری ایشیائی قومیں یورپی قوموں سے بالکل ہی مختلف ہیں۔ رڈیارڈ کپلنگ (Rudyard Kipling) نے اسی لیے کہا تھا کہ مشرق مشرق ہے اور مغرب مغرب' دونوں کا اتصال کبھی نہیں ہو سکتا۔ (۱۵) دونوں میں زبردست فرق موجود ہے۔ (۱۶) اگرچہ کہیں کہیں دونوں کی رنگت ایک سی ہو جاتی ہے۔ (۱۷)

ارنست رینان کے نزدیک اسلام ایک سخت گیر اور رُجعت پسند مذہب ہے۔ اس میں سامی فکر کی سادگی موجود ہے جو صرف اللہ ہو اللہ ہو کر سکتی ہے کچھ اور سوچ نہیں سکتی۔ (۱۸) سامی فکر علم اور فلسفہ کی منکر ہے (۱۹) رینان کے خیال میں عربی فلسفہ یونانی فلسفہ کا چربہ تھا۔ راجر بیکن کے ایک صفحہ میں جتنی باتیں ہوتی ہیں وہ پورے اسلامی ورثہ میں نہیں ہوتیں۔ (۲۰)

بیسویں صدی کی ابتدا اور پہلی جنگ عظیم کے بعد اسلام اور عربوں کے تئیں یورپ کا عناد اور بڑھ گیا' کیونکہ جن ملکوں کو یورپ نے غلام بنا رکھا تھا ان میں آزادی کی تحریکیں اٹھ رہی تھیں جو اس نسلی برتری کو تسلیم نہیں کرتی تھیں۔ (۲۱) آندرے سرویئی نام کے ایک مصنف نے اپنی کتاب "اسلام اور مسلمانوں کی نفسیات" میں عربی تہذیب کی اصالت کا

انکار کیا ہے اور جن مسلم ہستیوں نے فلسفہ اور سائنس کے میدان میں کارنامے چھوڑے ہیں انھیں یونانیوں کا خوشہ چیں بتایا ہے۔مثال کے طور پر اس کے خیال میں الکندی اصلاً شام کا یہودی تھا جو اسلام لا چکا تھا۔اس نے اپنی تحریروں میں ارسطو اور اس کے شارحین کی خوشہ چینی کی۔عربوں کا الجبرا دیو فانطس اسکندری کے رسائل کا خلاصہ تھا۔ابوالقاسم، ابن زہر اور ابن البیطار ہسپانوی نسل کے تھے۔ان کی کتابیں جالینوس اور حران و اسکندریہ کے اطباء کی نقل تھیں۔ابن خلدون ہسپانوی نسل کے تھے۔ ہاں عربوں نے جغرافیہ کے میدان میں بڑے کام کیے۔ (۲۲۔۲۴)

مستشرقین نے معروضیت پسندانہ مطالعات کے لبادہ میں اس قسم کے نتائج نکالے اور ڈارون کے نسلی ارتقا کے نظریات کی تطبیق کی (۲۵) قوتیہ نے اپنی کتاب "مقدمہ فلسفہ اسلامیہ" (۲۶) میں ایسے ہی نظریات پیش کیے ہیں (۲۷) ابن خلدون نے ایک جگہ لکھا ہے کہ تاریخ اسلام کے بیشتر اہل علم و دانش عجم سے تعلق رکھتے ہیں۔ (۲۸) مستشرقین نے اس کو ایک اہم حوالہ کے طور پر استعمال کیا ہے۔ مستشرق سیریل کے خیال میں عربی سائنس دراصل ایرانیوں کی تخلیق ہے۔ (۲۹) ایرانیوں کی تخلیق کو جدا کر دیا جائے تو معمولی چیزیں ہی باقی رہ جائیں گی۔ (۳۰) پال لاکارد کا خیال ہے کہ مسلم سائنس دانوں میں ایک شخص بھی سامی نسل کا نہیں ملتا۔ لاکارد کے اس بیان کی تردید خود گولڈزیہر نے کی ہے اور بتایا ہے کہ اس جملہ میں بڑا مبالغہ ہے۔(۳۱) ابن خلدون کی حیثیت کو وہ اس لیے تسلیم کرتے ہیں کہ ان کے بقول شاید مغربی بیداری کا ایک جھونکا ابن خلدون کی روح کو چھو گیا تھا۔ (۳۲) یہ جھونکا اسپین کے راستہ سے پہنچا۔ یہی وجہ ہے کہ ابن خلدون میں ''فہم'' کا جذبہ موجود ہے۔ابن خلدون ایک نابغۂ روزگار ہستی تھے، لیکن یہ ایک عجوبہ ہے جو کسی مسلمان کے حوالے سے دیکھنے کو ملتا ہے۔ (۳۳)

عرب سائنس پر استشراقی یورش کے خلاصہ کو مندرجہ ذیل نکات میں پیش کیا جا سکتا ہے:

۱۔ سامی اور آریائی ذہن الگ الگ انداز سے سوچتے ہیں۔ اس لیے عربوں اور اہل یورپ کے سوچنے کے انداز لگ الگ ہیں۔

۲۔ عربوں کا ذہن سائنسی نہیں ہے۔ ان کی فکر میں اپج نام کی کوئی چیز نہیں پائی جاتی۔

۳۔ یہ عرب جہاں جہاں پہنچے علمی سطح پر ویرانی ہی لائے۔

۴۔ نام نہاد ''عرب سائنس'' دراصل یونانی اور ہندوستانی وراثت کا ترجمہ تھا۔

۵۔ یہ ترجمہ بھی ضعف اور تحریف سے خالی نہ تھا۔ ان کے ترجمہ میں جزئیات کا ادراک ہی ملتا ہے کلیات کا احاطہ نہیں ملتا۔

۶۔ قرآن آزادی فکر کا مخالف ہے۔ قضا وقدر کا نظریہ زندگی کو جامد بنا دیتا ہے۔ اسلام علم اور تہذیب کا منکر ہے۔

۷۔ عربوں کا ذہن توہم پرستانہ واقع ہوا ہے اور وہ علم کیمیا اور علم نجوم پر توجہ دیتے ہیں۔

(۲)

عربوں کی سائنسی اہلیت کا مسئلہ: ابن خلدون اور مستشرقین

اسلامی علوم وفنون کے بارے میں ابن خلدون نے جو بات کہی ہے مستشرقین نے اس کا غلط مطلب لیا ہے۔

ابن خلدون کو اس بات پر حیرت تھی کہ بیشتر اہل علم عجمی رہے ہیں۔ (۳۴) اور عربوں کا کردار اس سلسلہ میں غیر اہم رہا ہے۔ فرانسیسی مستشرق دی سلان نے یہ وضاحت کردی ہے کہ ابن خلدون کی مراد اُن عربوں سے ہے جو بدویانہ زندگی گزارتے تھے۔ خود ابن خلدون نے لکھا ہے کہ ایسا نہیں کہ بدوؤں کے ذہن میں سوچنے سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ وہ بڑی اچھی سمجھ رکھتے ہیں۔ (۳۵) اس طرح قوتیہ کا یہ کہنا غلط ہے کہ بدوی قبائل تہذیبی ملکہ سے عاری تھے۔ (۳۶)

عربی سائنس سے مراد وہ وراثت ہے جو عربی زبان میں تحریر کی گئی اور جس کی آبیاری کرنے والے عرب ملکوں یا عرب حکومت کے ماتحت علاقوں میں بسنے والے لوگ تھے۔ خواہ وہ عربی ہوں یا عجمی، مسلمان ہوں یا غیر مسلم۔ یہ وہ لوگ تھے جنھوں نے عربی زبان کو اظہار کے وسیلہ کے طور پر اپنایا تھا۔ اور عربی زبان سے ان کے لگاؤ کا یہ عالم تھا کہ ایک شخص (کوئی

اورنہیں بلکہ مشہور سائنسدان ابونصر فارابی!) نے یہاں تک کہہ دیا:

لان اهجى بالعربية احب الى من ان امدح بالفارسية (۳۷)

(مجھے یہ زیادہ پسند ہے کہ فارسی میں تعریف کے بجائے عربی میں میری ہجو کی جائے)

علم کی نسبت قوم کی طرف نہیں بلکہ زبان کی طرف ہوتی ہے۔ بطلیموس مصر کا تھا۔ اقلیدس اسکندریہ کا تھا۔ ابلونیوس اور ثاون بھی اسکندریہ کے تھے۔ فرفوریوس صور کا تھا۔ طالاس ایشیائے کوچک کا اور افلوطین مصر کا باشندہ تھا۔ چونکہ یہ سبھی یونانی میں لکھتے تھے اسی لیے ان کو یونانی علوم کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ اسلامی علوم اس معاشرہ کی پیداوار ہیں جس پر اسلام اور عربی زبان کی حکومت تھی اور جو علم وعمل کا قائل تھا۔ ابن شہاب زہری سے پوچھا گیا کہ علم بہتر ہے یا عمل؟ انھوں نے جواب دیا کہ جاہل کے لیے علم اور عالم کے لیے عمل بہتر ہے۔

اسلام نے علم کی کبھی نفی نہیں کی۔ اولین وحی کا پہلا لفظ ''اِقرأ'' تھا۔ قرآن نے تفکر و تدبر کی ہمیشہ تلقین کی ہے۔ (دیکھیے الحشر ۲: النحل ۸۷ مریم ۱۲، الزمر ۹) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مسلمان کے لیے طلبِ علم کو فریضہ قرار دیا ہے۔ علم حس اور نظم دونوں کا جامع ہوتا ہے۔ اسی طرح تجرباتی پہلو علم کے لیے ضروری ہے۔ ابن الہیثم کے الفاظ میں: ''میں ان آرا کے توسط سے حق تک پہنچ سکتا ہوں جو حسی اور عقلی عناصر رکھتے ہیں۔ (۳۹) اسلام نے کائنات اور مظاہر قدرت پر غور کرنے کی دعوت دی ہے جس کے لیے عقل اور تجربہ ضروری ہیں۔ عقل کے احکامات یقینی ہوتے ہیں، لیکن جیسا کہ ابن خلدون نے لکھا ہے کہ توحید، آخرت، نبوت اور الٰہیاتی صفات پر محض عقل سے بحث نہیں کی جاسکتی۔ (۴۰) ایک حد تک پہنچنے کے بعد چراغ اپنی روشنی کھودیتا ہے۔ صوفیہ نے اسی کو اس طرح کہا ہے ''العجز عن الادراك ادراك'' (ادراک سے عاجز ہونا خود ادراک ہے) اور خود نیوٹن نے کہا ہے ''اے طبیعیات خبردار، مابعد الطبیعیات کے پیچھے مت پڑنا''۔ (۴۱)

مسلم معاشرہ نے اہلِ علم کی ہمیشہ پذیرائی اور حوصلہ افزائی کی ہے۔ زبان اور مذہب

سے قطع نظر مسلم معاشرہ میں علم نوازی نمایاں پہلو رہی ہے۔ خلفا اور امرا کے دربار میں اہلِ علم کو بڑا مقام حاصل رہا ہے۔ (۴۲) عرب علما نے اپنے پیش رووں سے استفادہ کیا۔ لیکن ان کی فکر ونظر ہمیشہ کام میں مصروف رہی۔ وہ معلومات کی پرکھ رکھتے تھے۔ (۴۳) ابوالریحان البیرونی نے خود اعتراف کیا ہے کہ اس نے اپنے پیش رووں سے استفادہ کیا ہے۔ (۴۴) عبداللطیف بغدادی اور ابن الہیثم نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے۔ (۴۵)

(۳)

عربوں کی سائنسی خدمات

ا۔ ریاضی وفلکیات:

جر برٹ کو ۹۹۹ء میں روم کا پوپ بنایا گیا۔ وہ ’’سلوسٹر ثانی‘‘ کے لقب سے مشہور ہے۔ اس نے نو (۹) تک کے اعداد کی شکل بنائیں، جنھیں "Apices" کہا جاتا ہے۔ البتہ صفر کے لیے وہ کوئی شکل نہیں بنا پایا۔ (۴۶) محمد بن موسیٰ الخوارزمی پہلا مسلمان سائنس دان تھا جس کی ریاضی کی کتابوں سے استفادہ کرتے ہوئے اطالیوں نے حساب کا عشری نظام تیار کیا جو فن الخوارزمی کہلاتا ہے اور جدید ریاضی میں جو الگورتھم (Algorithme) کے نام سے جانا جاتا ہے۔ یہ لاطینی اصطلاح ’’فن الخوارزمی‘‘ کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ عربوں نے ۷۷۳ء میں اس نظام سے واقفیت حاصل کر لی تھی جب ہندوستانی زیچوں کو عربی میں منتقل کیا جا چکا تھا جن میں صفر بھی موجود تھا۔ الخوارزمی، البیرونی، الکندی پھر عہدی وسطی کے یورپ میں لیونارد البیزی نے یہ وضاحت کر دی تھی کہ صفر کی اصل ہندوستانی ہے۔ اس کا مشہور نظریہ یہ ہے:

O Quod Arabice Zephirum Apellatur

والس (Wallis) نے ۱۶۸۵ء میں لندن میں اور وبک نے بھی اس کی صراحت کی ہے (۴۷) مغرب کے دوسرے بہت سے علماء جیسے لیونارد البیزی، اطالوی تارتاگلیا (Tartaglia) اور جرمن کوبل (Kobel) کا کہنا ہے کہ علمائے یورپ نے عربوں سے صفر اخذ کیا ہے۔ ہالینڈ کے سوسیوس (So Vossius) کا خیال ہے کہ اہل یورپ نے کسی اجنبی

سرچشمہ سے صفر کو اخذ کیا تھا:

Barbaras numeri notas

ونسن (A.T.H. Vincent) کا خیال ہے کہ یہ ایک عبرانی تصور ہے جس کا رمز Tsiphra یا Cophra سے ماخوذ ہے۔ معاصر یہودی مصنف لیویاس (C.Levias) کے خیال میں صفر کے تصور کو ماشاء اللہ نام کے ایک یہودی عالم عربی نے متعارف کرایا۔ (۴۸) ماشاء اللہ یہودی عالم تھا جو ۸۰۰ء میں فوت ہوا۔ ڈیوڈ ایوجین اسمتھ (David Eugene Smith) اور کارپنسکی (Charles Karpinski) بھی اس کو عبرانی سے ماخوذ مانتے ہیں۔ (۴۹) بہرکیف اس میں کوئی شک نہیں کہ ریاضی کا عشری نظام عربوں کی دین ہے۔ عربوں نے نظریہ اعداد کو بے انتہا فروغ دیا۔ (۵۰)

شجاع بن رستم مصر کا ایک بڑا ریاضی دان تھا۔ اس نے اپنی کتاب "كتاب الطرائف فی الحساب" (۵۱) میں ریاضی کے کچھ پیچیدہ مسائل کو بڑی خوبصورتی سے حل کیا ہے۔ ان کو حل کرنے کا طریقہ ہندوستانیوں اور چینیوں کے طریقوں سے بالکل مختلف ہے۔ (نمونہ کے لیے ملاحظہ کیجئے اصل عربی کتاب کا دوسرا حصہ، ص ۳۷۔۳۸) رشدی راشد کے خیال میں (۵۲) ابن الہیثم نے دسویں صدی مسیحی میں وہ نظریہ پیش کر دیا تھا جسے ۱۷۷۰ء میں ولسن (Wilson) کا نتیجہ فکر سمجھا جاتا ہے اور جو جدید ریاضی میں نظریہ ولسن کہلاتا ہے۔ محمد بن احمد بن غازی المکناسی (۸۴۱۔۹۱۹/۱۴۳۷۔۱۵۱۳ء) نے اپنی کتاب "بغية الطلاب فی شرح منية الحساب" (۵۳) میں ریاضی کے اہم مسائل پر گفتگو کی ہے۔ ابوالحسن احمد بن ابراہیم الاقلیدسی (جو دمشق میں سنہ ۳۴۱ء میں حیات تھے) نے پہلی بار تکعیب اور جذر تکعیب (Cubics) پر اپنی کتاب "الفصول فی الحساب الهندسی" میں بحث کی۔ عشری کسور پر اس کی بحث کو اولین بحث کی حیثیت حاصل ہے، اس کا یہ کارنامہ اسٹیون (Stevin) کے نظریوں سے چھ (۶) صدیاں پرانا ہے۔ حالانکہ جدید ریاضی میں اس کا سہرا اسٹیون (۱۵۸۶ء) کے سر جاتا ہے۔ ابن البناء المراکشی (۶۵۴۔۷۲۱ھ/۱۲۵۶۔۱۳۲۱ء)

نے اپنی کتاب "تلخیص اعمال الحساب" (۵۴) میں کسور پر بحث کی ہے۔ ابوالحسن علی بن محمد بن علی القرشی القلصادی (۸۱۵۔۸۹۱ھ/۱۴۱۲۔۱۴۸۶ء) کا ایک رسالہ اعداد پر ہے۔ (۵۵) ابن البناء کا بھی ایک رسالہ اس موضوع پر موجود ہے۔ ثابت بن قرۃ (نویں صدی) وہ پہلا شخص تھا جس نے سب سے پہلے اس موضوع پر قلم اٹھایا۔ (۵۶) محمد بن موسیٰ الخوارزی، محمد بن احمد بن موسیٰ الخوارزمی (صاحب ''مفاتیح العلوم'') عمرالخیام، الکاشی، (۵۷) الغ بیگ اور محمد المکناسی کی کاوشیں معادلات (Equations) کے موضوع پر قابل ذکر ہیں۔ عمرخیام کے متعدد نظریات وہ ہیں جن کا سہرا بعد میں مغرب میں ویت (Viete) کے سر باندھا جاتا ہے۔

مستوی اور کروی مثلثات کے موضوع پر محمد جابر بن سنان البتانی (زمانہ کارنامہ ۲۶۴ھ۔۳۰۶ھ/۸۷۷ء۔۹۱۸ء)، ابوالعباس فضل بن حاتم التبریزی متوفی ۳۱۰ھ/۹۲۲ء، ابو الوفاء البوزجانی (۳۲۳ھ۔ ۳۸۸ھ/۹۳۴ء۔ ۹۹۸ء) ثابت بن قرۃ (۲۲۱۔۲۸۹ھ/ ۹۲۹۔۹۰۱ء) ابوالریحان البیرونی (۳۶۲ھ۔۴۴۰ھ/۹۷۲۔۱۰۴۸ء) ابن یونس (جس نے ۹۹۰۔۱۰۰۷ء کے درمیان "الزیج الحاکمی" تصنیف کی) اور نصیرالدین الطّوسی (۵۹۷۔۶۷۲ھ/۱۲۰۱۔۱۲۷۴ء) الخوزندی اور جابر بن افلح نے اہم کتابیں لکھیں۔ الطّوسی کی کتاب "کتاب الشکل القطاع" مشہور ہے۔ ریجیو منطاؤس (۱۴۶۴ء) اس سے متاثر تھا۔ الحسن المراکشی کی کتاب "جامع المبادی والغایات" مثلث کے حساب پر ایک اہم کتاب ہے۔ (۵۸)

اسلامی سائنس میں فلکیات کو بڑا مقام حاصل رہا ہے۔ (۵۹) مسلم سائنس دانوں نے آلات رصد ایجاد کیے زیچیں تیار کیں اور متقدمین کے پیش کردہ نظریات پر نظرثانی کا کام انجام دیا۔ مشہور عباسی خلیفہ المامون کے حکم سے بنی موسیٰ (بن شاکر) نے صحراء سنجار اور کوفہ میں تجربات کیے۔ (۶۰) خط استواء پر فلک بروج کے میلان کی پیمائش بنی موسیٰ نے بغداد میں، ابوالحسن بن الصوفی نے شیراز میں، البتانی اور ابوالوفاء نے بغداد میں اور الخازن نے رے میں

کی۔ ثابت بن قرۃ، الخوجندی اور الطوسی نے بھی پیائش کی۔ (۶۱) اس پیائش اور زمانہ حال کی پیائش میں بہت زیادہ فرق نہیں ہے۔ کواکب ثابتہ کی فلکی رفتار کی تحقیق کی گئی۔ (۶۲) سال کی پیائش میں حیرت انگیز حد تک صداقت ملتی ہے۔ ایک سال میں ۳۶۵ دن، ۶ ر گھنٹے ۹ ر منٹ ۱۳ ر سیکنڈ ہوتے ہیں۔ بطلیموس نے ۵ گھنٹے، ۵۵ منٹ اور ۱۲ اسیکنڈ بتایا تھا۔ البتانی نے ۵ گھنٹے، ۴۰ منٹ اور ۲۴ سیکنڈ بتایا۔ ثابت بن قرۃ نے چھ گھنٹے، ۹ منٹ اور ۱۱ سیکنڈ بتایا ہے۔ باقی وہی بتایا جو آج کی تحقیق کے مطابق ہے۔ زمین کے نصف قطر کی پیائش البیرونی نے کی اور بطلیموس کی غلطیوں کو واضح کیا۔ البیرونی نے نانداکے مقام پر تجربات کیے۔ (۶۳) ابن یونس (۱۰۰۸ء) نے بھی تجربات کیے۔ (۶۴) فلکیات کے موضوع پر الحسن المراکشی (۶۸۰ھ/۱۲۸۱ء میں بقید حیات تھا) کی کتاب "جامع المبادی والغایات" میں ان تمام آلات کی تفصیل دے دی گئی ہے جو عربوں کے فلکیاتی تجربات میں استعمال ہوتے تھے۔ مستشرق امیدی سیدیو کے الفاظ میں: ''صحیح معلومات اور تکنیکی تشریح کے لیے الحسن المراکشی کی کتاب کا مطالعہ کرنا چاہیے'' (۶۵) المراکشی نے کواکب کی حرکات کے بہت سے جدول مرتب کیے ہیں۔ (۶۶)

البیرونی نے اپنی کتاب "القانون المسعودی" میں (جس کا زمانۂ تالیف ۴۲۲ھ۔ ۴۲۷ھ/۱۰۳۰ء۔ ۱۰۳۶ء ہے) گیلیلیو سے چھ سو سال پہلے بطلیموس کے اس خیال کو غلط بتایا تھا کہ روئے زمین ہی عالم کا مرکز ہے۔ اس طرح حرکت شمس کے سلسلہ میں اس کے نظریہ کی غلطی کو اپنی کتاب "الآثار الباقیة عن القرون الخالیة" (ص ۹) میں واضح کیا۔ البتر وجی نے مرکزیتِ ارض کے نظریہ کی تردید کی، اور ادکسوس (۳۵۵۔ ۴۰۸ء) کے خیال کی تائید کی۔ اندلس میں الزرقانی نے بھی بطلیموس کے خیالات کی تردید کی تھی۔ نصیر الدین الطوسی اور ابن الشاطر الدمشقی (متوفی ۷۷۷ھ/۱۳۷۵ء) نے کواکب مجردہ کی حرکت پر وہ نظریات پیش کیے جو کہ کوپرنیکس کے نظریات کے مماثل ہیں۔ ابو حامد الصنعانی نے اسطرلاب کی ایک نئی صنف بنائی۔ (۶۷) اندلس کے علی بن خلف (پانچویں صدی ہجری)

نے بروج کی عمودی سطح کی تسطیح ایجاد کی اور ابواسحٰق الزرقانی نے صفیحہ ایجاد کیا۔

ریاضی اور فلکیاتی علوم کے میدان میں ان کارناموں کو بڑا مقام حاصل ہے۔

۲۔ طبیعیات، بصریات و کیمیاء

بصریات کے موضوع پر ابن الہیثم ایک عہد آفریں شخصیت تھا۔ اس موضوع پر اس نے جو علمی کام یادگار چھوڑے وہ حیرت انگیز ہیں اور جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ مقالة فی الضوء (مخطوطہ برلن ۶۰۱۸، انڈیا آفس ۴، ۳۴۴، ۷ عاطف ۱۱، ۱۴، ۱۷، ۱، فاتح ۶، ۳۴۳۹، ط، نیز:

J.Baarman; in ZDMG, vol.26 (1882)

ڈاکٹر علی ناصر رایدی نے اسے انگریزی میں ترجمہ کیا ہے، عربی کتاب ۱۹۳۶ء میں قاہرہ سے چھپ چکی ہے۔

۲۔ مقالة فی قوس وقزح والهالة (مخطوطہ عاطف ۱۴، ۱۴، ۱۷۱۴)

۳۔ مقالة فی ضوء القمر (مخطوطہ انڈیا آفس ۹، ۱۵، ۷۳۴۳)

۴۔ مقالة فی اختلاف المنظر (مخطوطہ انڈیا آفس ۱۹، ۷۳۴، روزن کیٹلاگ ۶، ۱۹۲)

۵۔ مقالة فی الاثر الذی فی (وجه) القمر (مخطوطہ دار الکتب المصریہ، واسکندریہ میونسپل لائبریری۔ شوئے (C. Schoy) نے اس کا ترجمہ بھی کیا ہے۔ مطبوعہ ہانوور، ۱۹۲۵ء)

۶۔ تلخیص علم المناظر فی کتابی اوقلیدس وبطلیموس (وتتمة معانی القلة الاولی المفقودة کتاب اوقلیدس)

۷۔ مقالة فی المرایا المحرقة بالدوائر (مخطوطہ عاطف ۹، ۱۴، ۱۷۱۴، مطبوعہ حیدر آباد ۱۹۳۸ء)

۸۔ مقالة فی المرایا المحرقة بالقطوع (مخطوطہ انڈیا آفس ۶، ۹، ۱۴، ۱۷۱۴،

مطبوعہ حیدرآباد ۱۹۳۸ء)

اس کتاب کا ترجمہ E. Wiedemann J.L. Helberg نے ۱۹۱۰ء میں کیا ہے، مشمولہ XC Bibliotheca Mathematica

۹۔ مقالة فی الکرة المحرقة (مخطوطہ عاطف ۱۷۱۴، ۳۴۳۹)

۱۰۔ مقالة فی صورة الکسوف (روزن کیٹلاگ، ۲، ۱۹۲)

۱۱۔ مقالة فی اضواء الکواکب (مخطوطہ فاتح ۹، ۳۴۳۶، برلن ۵۶۶۸، انڈیا آفس ۳، ۷۳۴)

۱۲۔ مقالة فی المناظر علی طریقة بطلیموس

۱۳۔ کتاب المناظر

ابن الہیثم کی "کتاب المناظر" کو بقول مصطفیٰ نظیف سولہویں صدی مسیحی تک یورپ میں مستند حوالہ کا درجہ حاصل رہا۔ ابن الہیثم نے بصریات کے سلسلہ میں اقلیدس اور بطلیموس کی بہت سی غلطیوں کی نشاندہی کی۔ (۶۸)

اس نے یہ انکشاف بھی کیا کہ روشنی موجود بالذات ہے۔ اس کے خیال میں سورج کا قرص افق کے قریب اس وقت بڑا نظر آتا ہے جب افق کے نیچے سورج ۱۹ درجہ کا زاویہ بنالیتا ہے۔ (۶۹) ہوتجنس کے "نوری مسافت" کے نظریہ کی بہت سی باتیں ابن الہیثم کے افکار میں پائی جاتی ہیں۔

علم کیمیا کے موضوع پر ابوموسیٰ جابر بن حیان الصوفی (۷۰) کو سرخیل کا مقام حاصل ہے۔ "کتاب الخواص" میں جابر نے لکھا ہے کہ وہ جن نتائج کو پیش کر رہا ہے وہ اس نے خود تجربات کے بعد نکالے ہیں۔ (۷۱) برتلوگل کے خیال میں کیمیا کو "علم جابر" کہنا چاہیے۔

عربوں نے کیمیا میں کچھ ایسے مرکبات تیار کیے جو جدید کیمیا کے ارکان کی تشکیل کرتے ہیں۔ جیسے ماء الفضة (NO3H) زیت الزاج (504H2) ملح البارود (N03k) زاج اخضر (504 Fe) روح النشادر (NH3) حجر جہنم (N03 Ag) صدد کاوی (Kallium=K)

مسلم کیمیا دانوں کا سب سے بڑا کارنامہ یہ تھا کہ انھوں نے سحر و تنجیم کا انکار کیا اور تجربات کی روشنی میں نتائج اخذ کیے۔ (۷۲)

۳۔نباتیات

عالم عرب میں زراعت شروع سے رائج رہی ہے۔خصوصاً مغربی عرب اور وادی رافدین میں اسے فروغ ملتا رہا۔ ابن وحشیہ نے "كتاب الفلاحة النبطية" کو عربی میں منتقل کیا تھا اور اس کے اساطیری حصوں کو حذف کر دیا تھا۔ اسی طرح ابن العوام الاندلسی نے "كتاب الفلاحة الاندلسية" تصنیف کی۔ خصوصا عبدالرحمٰن الناصر کے زمانہ سے قرطبہ میں علم نباتات کو فروغ ملتا رہا۔ عبدالرحمٰن الناصر نے ایک نباتاتی باغ لگوایا اور طبی نباتات اس میں اگائے۔ مختلف خطوں سے نباتاتی بیج منگوائے۔ ماہرین نباتات نے نباتات پر تجربات کیے۔ ان کی غذائی اور معالجانہ خصوصیات کو قلمبند کیا۔ (۷۳) ابن البیطار نے نباتاتی مطالعہ اور تجربہ کے لیے مراکش، مصر اور شام کا سفر کیا۔ رشیدالدین الصوری متوفی ۶۳۹ھ/۱۲۴۱ء ایک مصور اور نقشہ نویس کو ہمیشہ اپنے ساتھ رکھتا تھا جو اس کے حکم سے نباتات کی تصویریں بناتا تھا۔ عربوں نے نباتات پر کئی پہلوؤں سے توجہ دی اور مشروبات، دھون، مراہم، کحول اور لعوق کی متعدد قسمیں ایجاد کیں۔ (۷۴)

سولہویں صدی مسیحی میں مراکشی حکمران احمد المنصور کے طبیب خاص القاسم بن محمد الوزیر الغسانی نے علم نباتات کو اوج کمال تک پہنچایا۔ اس کی ایک کتاب "حديقة الازهار فى شرح ماهية العشب و العقار" مخطوطہ کی شکل میں تونس کی نیشنل لائبریری میں موجود ہے۔ آندرے کیسالپینو (Andrea Cesalpino) نامی ایک اطالوی عالم کی تصنیف کردہ کتاب "De Plantis" کو علم نباتات کے موضوع پر کسی مغربی سائنس دان کی پہلی تصنیف کہا جاتا ہے۔ آندرے نے یہ کتاب ۱۵۲۴ء کے لگ بھگ لکھی تھی جو ۱۵۶۳ء میں فلورنس سے شائع ہوئی تھی۔

۴۔طب

سائنسی علوم میں سے علم طب پر عربوں نے سب سے پہلے توجہ دی۔ ترجمہ نگاروں کو جمع

کیا گیا جنھوں نے دوسری تہذیبوں کے طبی کارناموں کو عربی میں منتقل کرنا شروع کیا۔ ان ترجمہ نگاروں میں حنین بن اسحٰق العبادی (۸۰۹۔۸۷۲ء) اسحٰق بن حنین، حبیش الاعسم، ثابت بن قرۃ وغیرہ بہت مشہور ہیں۔ انھوں نے اہم یونانی اور ہندوستانی طبی کتابوں کو عربی میں منتقل کیا اور ان کے مواد سے دوسری کتابیں مرتّب کی۔

عرب اطبا کی فہرست طویل ہے جن میں بہتوں کے نام پیرس کے کلیۃ الطب میں نقش کر دیئے گئے ہیں۔ لیکن طب کا بیشتر سرمایہ مخطوطوں کی شکل میں دنیا کے اہم کتب خانوں میں موجود بلکہ مدفون ہے۔ جن کتابوں کو لاطینی میں منتقل کیا گیا ہے ان کے ترجموں میں بڑی غلطیاں موجود ہیں۔

عربوں نے طب میں اپنی تحقیقات کو شامل کیا۔ اصل یونانی، ہندوستانی مصادر میں جو غلطیاں تھیں ان کی بھی نشاندہی کی۔ تشریح الاعضا (Anatomy) کو ان سے زبردست فروغ ملا۔ تشریح الاعضا کے لیے وہ حیوانات یا مردہ لاشوں کا استعمال کرتے تھے۔

علاؤ الدین ابن النفیس ساتویں صدی ہجری کا ایک ماہر طبیب تھا۔ اس نے اپنی کتاب "شرح تشریح القانون" میں بعض مقامات پر جالینوس اور ابن سینا دونوں کی غلطیوں کی نشاندہی کی ہے، اور وجہ یہ بتائی ہے کہ "تشریح الاعضا کی روشنی میں ان دونوں کا نقطۂ نظر درست نہیں ہے"۔ ابن النفیس نے ہاروے Harvey (۱۶۲۸ء) سرویتیسوس (Servetcios) ویسالیوس (Vesalius) کولمبو (Colombo) اور سیزلپینو (Cesalpinc) سے صدیوں پہلے پھیپھڑوں کے دوران خون کا انکشاف کرلیا تھا۔ اس سلسلہ میں اس نے جالینوس اور اطبائے متقدمین پر تنقید کی ہے۔ (۷۵)

موفق الدین عبداللطیف البغدادی (۵۵۷۔۶۲۹ھ) نے اپنی کتاب "کتاب الافادۃ و الاعتبار فی الامور المشاھدۃِ والحوادث المعانیۃ بارض مصر" میں ایک مقبرہ میں انسانی ڈھانچوں کا ذکر کیا ہے جن کو اس نے تشریح الاعضا کے لیے استعمال کیا تھا۔ البغدادی نے دو ہزار سے زیادہ انسانی جمجمہ (کھوپڑیوں) کا معائنہ کیا تھا

اوراس کی بنیاد پر جالینوس کے ایک خیال کو غلط قرار دیا تھا۔ (۷۶)

سرجری کے میدان میں ابوالقاسم خلف بن العباس الزہراوی (۱۰۳۰۔۱۱۰۵ء) سب سے بڑا نام ہے جو یورپ میں Albucasis کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اس کی کتاب "التصریف لمن عجز عن التالیف" نے یورپ پر زبردست اثرات چھوڑے۔ الزہراوی نے امبروز باری سے کئی سو سال پہلے شریانوں کو جوڑنے کا کام بڑی کامیابی سے انجام دیا تھا۔ اس نے اپنی کتاب میں ان آلات کی تصویریں درج کردی ہیں جن کا استعمال آپریشن میں ہوتا تھا۔

طب کے میدان میں عربوں کا ایک کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اختصاص طب کو فروغ دیا اور اختصاص کے اصول مقرر کیے۔ ابوجعفر احمد بن الجزار القیروانی (۲۸۵۔ ۳۵۰ھ /۸۹۸۔۹۶۲ء) نے بوڑھوں اور بچوں کے امراض پر الگ الگ کتابیں لکھی ہیں۔ اول الذکر کے لیے ان کی کتاب "طب المشائخ" اور ثانی الذکر کے لیے "سیاسۃ الصبیان وتدبیرھم" مشہور ہیں۔ ہمارے مطالعہ کی حد تک اس اختصاص کے ساتھ اس موضوع پر یہ پہلی کتابیں ہیں۔ عربوں نے طب اور صیدلہ کے فرق کو واضح کیا۔ امراض چشم کے علاج میں عربی طب نے اختصاص پیدا کیا ہے۔ (۷۷) حنین بن اسحٰق نے اس موضوع پر "کتاب المسائل فی العین" تصنیف کی ہے جسے اس موضوع پر عربی کتابوں میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ علی بن عیسیٰ کی "تذکرہ الکحالین" اور عمار بن علی الموصلی کی "المنتخب فی علاج امراض العین" امراض چشم پر دوسری اہم کتابیں ہیں۔

عملی طب کے لیے حکومت نے وسیع انتظامات کر رکھے تھے۔ حکومت کی طرف سے بڑے شہروں میں شفاخانے قائم تھے جن کے اخراجات کے لیے اوقاف اور نگرانی کے لیے افراد مقرر تھے۔ اطبا کا امتحان لیا جاتا تھا پھر انھیں علاج کرنے کی اجازت دی جاتی تھی۔ شفاخانہ میں مردوں اور عورتوں کے شعبے الگ الگ قائم تھے۔ کھانا، کپڑا اور دواؤں کا پورا انتظام تھا۔ شفاخانہ میں مسلمان اور ذمی ہر کسی کا علاج ہوسکتا تھا۔ حکومت کی طرف سے اطبا

مقرر تھے جو قید خانوں میں جا کر قیدیوں کا علاج کرتے تھے' بلکہ چلتا پھرتا شفاخانہ (Mobile Clinic) بھی قائم تھا۔(۷۸) مختلف علاقوں میں یہ شفاخانہ گھومتا اور جہاں ضرورت ہوتی وہاں پڑاؤ ڈال کر مریضوں کا علاج کرتا تھا۔ متعدی امراض کے لیے عام طور پر شہر سے باہر شفاخانے قائم تھے(۷۹) کچھ اہم شفاخانوں کے نام اس طرح ہیں:

۱۔ البیمارستان العضدی۔عضدالدولہ بن بویہ(۹۴۹۔۹۸۳ء) نے تعمیر کیا۔

۲۔ البیمارستان العتیق' مصر میں احمد بن طولون (۲۵۹ھ/۸۷۲ء) نے تعمیر کیا۔

۳۔ البیمارستان المنصوری' تعمیر کردہ قلاوون ۱۲۸۴ء

۴۔ البیمارستان النوری' دمشق' تعمیر کردہ نورالدین زنگی ۱۱۵۴ء

۵۔ البیمارستان الحفصی' تونس' تعمیر کردہ ابو فارس عبدالعزیز (۷۹۶۔۸۳۷ھ/۱۳۷۴۔۱۴۳۳ء)

۶۔ مستشفی العزافین' تعمیر کردہ حمودۃ پاشا المرادی' ۱۰۷۳ھ/۱۶۶۲ء۔ اس کو طبی درس گاہ کی حیثیت حاصل تھی۔

۷۔ المستشفی الصادقی' ۱۲۹۶ھ

۸۔ مستشفی القرسطوق' تعمیر کردہ علی بائی (۱۱۷۲۔۱۱۹۹ھ/۱۷۵۹۔۱۷۸۳ء)

عربی طب کی بعض نامور ہستیاں وہ ہیں جن کے کارناموں سے سبھی واقف ہیں۔ مثال کے طور پر ابن سینا اور الرازی کے کارناموں سے کون واقف نہیں؟ ابن سینا نے بہت پہلے کہہ دیا تھا کہ چوہوں سے ہی طاعون کی وبا پھیلتی ہے۔ ولیم اوسلر (William Osler) نے لکھا ہے کہ بارہویں صدی سے سولہویں صدی تک ابن سینا کی "القانون فی الطب" کو مشرق ومغرب میں طبی انجیل کا مقام حاصل رہا ہے۔ اسی طرح الرازی کی "کتاب المنصوری" کے لاطینی ترجمہ کو سترہویں صدی تک یورپ کی یونیورسٹیوں میں داخل نصاب رکھا گیا۔

الرازی نے "الرسالۃ الجدری والحصبۃ" میں پہلی بار جدری اور حصبہ کے فرق کو بتایا۔ ابن الجزار القیروانی نے اپنی کتاب "زاد المسافر و قوت الحاضر" میں

ماحولیات اورمزاج سے علاج کے تعلقات پر بحث کی۔مشہور شاعر کشاجم (جو"شاعرالرملة" کے نام سے جاتا ہے' نے اس کتاب کی تعریف میں کچھ اشعار کہے ہیں' نمونہ کے لیے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

رائیت علی زاد المسافر عندنا   من الناظرین العارفین زحاما
فایقنت ان لوکان حیا لوقته   یحنا لما سمی(التمام) تماما

عربی وراثت نے بقراط و جالینوس کی طب' اقلیدس و ابولونیوس کے ہندسہ (انجینئر نگ'پولی ٹیکنیک) دیوفانطس کی ریاضیات' ایران کے حیل' افلاطون کی حکمت اورارسطو کی طبیعیات کے علاوہ دیگر علوم وفنون کو اپنے اندر سمیٹا۔عربوں کا کردار ترجمہ تک محدود نہیں رہا۔انھوں نے تفہیم' تشریح اوراضافہ کا سلسلہ جاری رکھا۔(۸۰)

عربوں کی سائنسی خدمات مندرجہ ذیل منہاجیاتی نکات کی حامل رہی ہیں:

۱۔ مشاہدہ اور تجربہ۔عرب سائنسدانوں نے مشاہدہ اور تجربہ کو بنیادی اہمیت دی۔الکاشی نے لکھا ہے کہ کتابیں میری رہنما نہیں' بلکہ مشاہدہ اور تجربہ میرا رہنما ہے۔عبداللطیف البغدادی کہتے ہیں کہ میں نے جو کچھ بھی لکھا ہے اس کی بنیاد میرا اپنا مشاہدہ ہے۔البیرونی نے بھی ایک جگہ ایسا ہی لکھا ہے۔

۲۔ علم کے ذریعے انھوں نے حقیقت کاادراک کرنا چاہا اور اس علم کے لیے انھوں نے مضبوط بنیادیں فراہم کیں۔دوسروں کی آرا اور نظریات کو انھوں نے عقل اور تجربہ کو کسوٹی پر رکھا اور انھیں کسوٹی پر پورا اترنے کے بعد ہی ان کو قبول کیا۔جو باتیں ان کے تجزیہ میں خلاف واقعہ ثابت ہوئیں ان کو انھوں نے مسترد کر دیا۔(۸۱)۔

۳۔ وہ عقل کو ایک خدائی عطیہ سمجھتے تھے جس کا استعمال دنیا اور آخرت دونوں کے معاملات میں ہونا چاہیے۔(۸۲)

۴۔ حکمت مومن کی گم شدہ دولت ہے۔یہ دولت جہاں بھی کسی کو مل جائے وہی اس کا زیادہ حق دار ہے۔یہی حدیث مسلم فضلا کے پیش نظر رہی۔

عربوں نے علوم کی خدمت اس لیے کی کہ ان کی خدمت کی جانی چاہیے۔ اس خدمت کے پیچھے دنیا طلبی کارفرما نہ تھی۔ ابوجعفر احمد ابن الجزار القیروانی نے ایک دفعہ تین سو مثقال سونا اور ابوالریحان البیرونی نے "القانون المسعودی" کی تصنیف پر ایک ہاتھی کے بوجھ کے برابر چاندی کی حکومت کی مالی پیش کش کو اسی لیے مسترد کر دیا تھا۔ (۸۳) ان کے دلوں میں علم کا جو مقام تھا اس کا اندازہ اسی واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے۔ قاضی ابوالحسن الولواجی نے جب سنا کہ ابوالریحان کا آخری وقت قریب ہے تو وہ زیارت کے لیے آیا۔ البیرونی کی سانس اکھڑ چکی تھی، جانکنی کا عالم تھا، مگر جیسے ہی اس نے قاضی ابوالحسن کو دیکھا تو کہا کہ جدات فاسدہ کے ترکہ کے مسئلہ کی ذرا وضاحت کر دیجیے۔ قاضی ابوالحسن بولا اس وقت اور اس حالت میں؟ البیرونی نے جواب دیا ہاں اسی وقت، میں نہیں چاہتا کہ اس دنیا سے رخصت ہوتے وقت اس مسئلہ سے مجھے واقفیت نہ رہے۔ قاضی ابوالحسن نے مسئلہ کی وضاحت کر دی اور وہاں سے اس کے نکلتے ہی لوگوں کے رونے پیٹنے کی آواز آنے لگی کہ البیرونی چل بسے۔ (۸۴)

کیا زمانہ کروٹ نہیں لے سکتا اور دوبارہ عربوں کی مشعل دنیا کو روشن نہیں کر سکتی؟

حوالہ جات وحواشی

۱۔طب عربی کی تاریخ کے موضوع پر متعدد مغربی مصادر موجود ہیں' جیسے ڈاکٹر لوسیان کولارد کی کتاب "تاریخ طب عربی" (۱۸۷۴ء) جس میں ابن ابی اصیبعہ کی "عیون الانباء فی طبقات الاطباء" سے خصوصی استفادہ کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر رینو کی کتاب ''ہسپانوی طب کا مطالعہ'' براؤن کی "طب عربی"' کلیمان مولی کا مطالعہ "کتاب الفلاحۃ" ابن وحشیۃ' کراوس کی "جابر بن حیان" سارٹن کی "مقدمہ تاریخ سائنس" اور میرہوف کا مطالعہ مشمولہ مجلّہ "Osisris" (جلد نمبر ۹' ۱۹۵۰ء) سلسلہ کی دوسری کڑیاں ہیں۔

۲۔مجلّہ المباحث' تونس۔عدد ۲۵/اپریل ۱۹۴۶ء

۳۔محمد کرد علی جیسا دانش ور بھی قوتیہ کے فریب کا شکار ہو چکا ہے۔دیکھیے "الاسلام والحضارۃ العربیۃ" قاہرہ ۱۹۳۴ء' ص ۲۱۵

۴۔قوتیہ (۱۸۴۶۔۱۹۴۰ء) فرانسیسی مستشرق جو کلرمان میں پیدا ہوا۔۱۸۸۴ء میں فرانس کے دارالمعلمین العلیا سے فارغ التحصیل ہوا پھر ۱۸۹۱ء میں جرمن زبان سیکھی۔ الجزائر یونیورسٹی میں ۱۹۰۲ء میں پروفیسر رہ چکا ہے۔ اس کی مندرجہ ذیل کتابیں شائع ہو چکی ہیں:

۱۔سامراج کی ایک صدی' ۱۹۳۱ء

۲۔مسلمانوں کے اخلاق وعادات ۱۹۲۳ء

۳۔شمالی افریقہ کا ماضی: مراکش کا سیاہ دور' ۱۹۳۷ء

۴۔سفید افریقہ' ۱۹۳۹ء' سنہ ۱۹۴۰ء میں اس کا انتقال ہوا۔

۵۔ملاحظہ ہو: عربوں کے عادات واطوار' ص ۲۵۵

۶۔ایضاً' ص ۲۵۱

۷۔Sarraazins (شرقیین) اہل مشرق کی بگڑی ہوئی شکل ہے' عہد ہائے وسطی میں اندلس اور صقلیہ کے فاتحین اس سے مراد لیے جاتے تھے۔

۸۔شمالی افریقہ کا ماضی: مراکش کا سیاہ دور' ص ۷

۹۔ مسلمانوں کے اخلاق و عادات' ص ۹

۱۰۔ ایضاً' ص ۲۳

11- L'homo Europoens

12- Semite ou Protosemite

۱۳۔ مسلمانوں کے اخلاق و عادات' ص ۲۷۸

۱۴۔ ایضاً' ۲۷۸

۱۵۔ ۱۸۶۵ء میں بمبئی میں اس کی پیدائش ہوئی۔ اپنی کتابوں میں اینگلو سیکسن سامراجی خیالات کا اظہار کیا۔

۱۶۔ مسلمانوں کے اخلاق و عادات' ص ۷

۱۷۔ ایضاً' ص ۷

۱۸۔ رینان (۱۸۲۳۔۱۸۹۲ء): تاریخ تہذیب میں سامیوں کا کردار' ص ۲۹

۱۹۔ ایضاً' ص ۲۱

۲۰۔

21- Lothrop Stoddand, The Rising Tide of Colour against White world Superemacy (1922-18)

۲۲۔ پیرس' ۱۹۲۳ء

۲۳۔ رینان: اسلام اور سائنس' ص ۱۵

۲۴۔ ایضاً' ص ۳۱۳۔۳۲۲

۲۵۔ ڈارون نے ۱۸۵۹ء میں ''اصل الانواع'' کا نظریہ شائع کیا۔

۲۶۔ فرانسیسی مصنف (۱۸۳۳۔۱۸۹۷ء)

۲۷۔ روجیہ جارودی: اسلام کے وعدے' پیرس' ۱۹۸۲ء

28- C.Elggod, Persian Science, in A.J.Arberry's The Legacy of Persia (Oxford, 1953) P.292.

29- E.G. Brown, ALiterary History of Persia vol 1 P.260.

۳۰۔ اسماء کے لیے دیکھئے ابن الندیم کی الفہرست۔ اس کتاب میں متعدد عربوں یا سامی نسل سے تعلق رکھنے والے ترجمہ نگاروں کے نام ملتے ہیں' جیسے: عبدالمسیح بن عبداللہ بن ناعمہ حمصی' ہلال بن ابی ہلال حمصی' ابونصر آوی بن

ایوب اصطفان بن باسیل، عیسیٰ بن یحییٰ، ابوعثمان الدمشقی، ابراہیم ابن الصلت، ابراہیم بن عبداللہ، یحییٰ بن عدی، علی بن زیاد تمیمی، اسحاق بن سلیمان بن علی الہاشمی، ابویوسف یعقوب الکندی (جو اپنا نسب نامہ کہلان بن سباء بن یشجب بن یعرب تک پہنچاتے ہیں)، احمد و محمد والحسن بنی موسیٰ بن شاکر، عباس بن سعید الجوہری، ابوعبداللہ محمد بن جابر بن سنان الرقی البتانی، وغیرہ۔

۳۱۔ شمالی افریقہ کا ماضی: مراکش کا سیاہ دور، ص ۹۵۔۹۶

۳۲۔ ایضاً، ص ۱۰۱

۳۳۔ ایضاً، ص ۱۰۱

۳۴۔ قرآنی آیتوں (سورۃ الاحزاب والتوبۃ والحجرات وغیرہ) سے اس کا موازنہ کیجئے۔

۳۵۔ المقدمہ، ص ۴۳۲

۳۶۔ مسلمانوں کے اخلاق و عادات، ص ۶۳۰

۳۷۔ البیرونی، کتاب الصیدلہ کراچی ۱۹۷۳ء ص ۱۲

۳۸۔ جنیوا کانفرنس منعقدہ ۷۔۱۰ جنوری ۱۹۸۰ء

۳۹۔ عیون الانباء ۳، ص ۱۵۱

۴۰۔ المقدمہ ص ۴۶۰

41- Physiqe, garde-toi de la Metaaphysique

۴۲۔ دیکھیے راقم الحروف کا مقالہ: منزلۃ العلمأ من اہل الذمۃ فی المدینۃ المسلمۃ (المجلۃ العربیۃ، جلد ۵ شمارہ ۱۱ فروری ۱۹۸۲ء، ص ۲۰۔۲۳

۴۳۔ ابن البیطار، مقدمۃ الجامع لمفردات الادویۃ والاغذیۃ

۴۴۔ مقدمہ القانون المسعودی، تونس ۱۹۸۲ء، ص ۱۰۵

۴۵۔ سلامہ موسیٰ: عبداللطیف البغدادی فی مصر، قاہرۃ ص ۶۵، نیز عبدالکریم شحادۃ کا مطالعہ بغدادی۔ مطبوعہ حلب، ۱۹۷۷ء

۴۶۔ مقالہ الشکوک علی بطلیموس تحقیق عبدالحمید صبرۃ، ۱۹۷۱ء ص ۳

47- Atti dell Accademia Pontificia dei Nouvi

Lincie' vol xix

48- Sur L'origine de nos chiffres' notices et extaits des MSS de

Paris ' 1847' P ; 147' 150

49- The Hindu Arabic Numerals [1911]

۵۰۔ احمد سلیم سعیدان: علم الحساب عند العرب' مجلۃ عالم الفکر الکویتیۃ جلد۲ عدد۱' اپریل (۱۹۷۱ء ص ۱۹۱۔

۵۱۔ ۱۲۱۱ء اور ۱۲۱۸ء کے درمیان لکھا ہوا ایک مخطوطہ موجود ہے۔

52- Roshdi Rashed' Ibn al Haytham et le theoreme de Wilson' in

Archive for History of Exact Sciences

vol' 22' No 4 [1980'4] 'PP ' 305' 321

Also Roshdi Rashed' Resolution 'des equations numeriques

et Algebre ;Sarafad Din al' Tusi" viete' in Archive for

History of Exact Sciences' vol' 12' No' 13 [1974] pp' 244'290'

۵۳۔ راقم الحروف نے اس مخطوطہ کو ایڈٹ کیا ہے جو حلب سے شائع نے ہونے والا ہے۔

۵۴۔ راقم الحروف کی تحقیق اعمال الحساب' تونس ۱۹۶۹ء

۵۵۔ احمد سعیدان: کتاب الاعداد المتاحابۃ' تالیف ثابت بن قرۃ' مطبوعہ الجامعۃ الاردنیۃ۔ ۱۹۷۷ء

۵۶۔ حولیات الجامعۃ التونسیۃ' جلد ۱۳' ۱۹۷۶ء' ص ۱۹۳۔ ۲۰۹

۵۷۔ دیکھئے الکرجی اور السموئیل کے کارنامے۔

۵۸۔ الفصل ۲۲' مخطوطہ پیرس' نمبر ۱۱۴۸

۵۹۔ العلوم فی الاسلام تونس ۱۹۷۸ء' ۸۷

۶۰۔ دیکھئے ابن خلکان: وفیات الاعیان' فصل ابی عبداللہ محمد بن موسی بن شاکر۔

۶۱۔ شرح النیسابوری علی التذکرۃ فی الہیئۃ لنصیر الدین الطوسی' مخطوطہ تونس ۳۶: نمبر ۲۳۶

۶۲۔ ایضاً' ص ۳۶

۶۳۔ دیکھئے: دنجون

Danjon' Cosmograqhie [Paris' 1948] 'p ' 103

۶۴۔ یعنی' Method de la depression 'de l'horizon

۶۵۔ نانداز اریالا سے پانچ میل دور پاکستان میں ایک قلعہ جہاں البیرونی نے یہ تجربہ کیا تھا۔

۶۶۔ القانون المسعودی' ج ۲' ص ۵۲۸

۶۷۔ پاکستان کی سائنس کانفرنس میں پڑھا گیا ایک مقالہ جولائی ۱۹۷۵ء نیز:

R' R'Newton' Ancient Astronomical observation and the accelerations of the Earth and Moon' [Baltimore and London' 1970] The Earth' s acceleration as deduced from Biruni' s data' Memories of the Royal' Astronomical Society' 76' 1972' The Authenticity of Ptolemy 's parallaxdata' Part I' 1973' Part II' 1974 '

۶۸۔ مخطوطہ پیرس ۱۱۴۸

۶۹۔ ان جدولوں میں ۱۵۰ جغرافیائی واقعات درج ہیں۔

۷۰۔ Geoide

۷۱۔ محمد جمال الفندی وامام ابراہیم احمد: البیرونی، مطبوعہ مصر ۱۹۶۸ء ص ۱۲۲

۷۲۔ البیرونی، الآثار الباقیة، ص ۲۵۷

۷۳۔ مصطفیٰ نظیف: الحسن بن الهیثم: بحوثه وکشوفه البصریة، ج ۱، قاہرة ۲۹۴۲ء

۷۴۔ کمال الدین الفارسی: تنقیح المناظر، نیز ادب العلماء تونس ۱۹۷۹ء ص ۱۲۳۔۱۲۶

۷۵۔ منتخب رسائل جابر بن حیان، تحقیق پال کراوس، جیسے: کتاب الخواص الکبیر، کتاب القدیم، کتاب التصریف، وغیرہ:

76- P' Kraus' Jabir ibn Hayyan' Contribution a l' histoire des idees scientifique en Islam' 2 vols' [Cairo' 1942'43] E' J' Helmyard' Chemistry to the time of Dalton London and Oxford' 1925]'Makers of Chemistry [Oxford' 1964'] Ernst Darmastoedtn' The Arabic Works of Jabir- tr' into English by Richard Russel [London' 1978]

۷۷۔ زکی نجیب محمود: جابر بن حیان، قاہرة، ۱۹۶۲ء

۷۸۔ عیون الانباء، ج ۲، ص ۲۰۲ (تذکرۂ ابوسعید سنان بن ثابت بن قرة)

۷۹۔ الحکیم احمد بن میلاد: تاریخ الطب العربی التونسی، ۱۹۸۰ء ص ۱۷۲

۸۰۔ الرازی: رسائل فلسفیة الطب الروحانی، ۱۹۷۳ء ص ۱۹

۸۱۔ عیون الانباء، ج ۳ ص ۶۰، یاقوت الحموی: معجم الادباء، ج ۱۷، ص ۱۸۱

۸۲۔الرازی:الطب الروحانی،ص۱۹

۸۳۔محمد سویسی:ادب العلماء،تونس ۱۹۷۹ء،۵۔۱۶

۸۴۔یاقوت الحموی:معجم الادباء ج۱۷،ص۱۸۲

نوٹ:طب عربی کی تاریخ کی دوسری کڑیوں کے سلسلہ میں متعدد فضلا نے عربی میں کام کیے ہیں،جیسے ڈاکٹر نشأت الحمارنۃ کی کتاب "تاریخ الاطباء العیون العرب"، الحکیم احمد بن میلاد کی "تاریخ الطب العربی التونسی" مطبوعہ ۱۹۸۰ء، ڈاکٹر امین اسعد خیراللہ کی "الطب العربی" مطبوعہ بیروت ۱۹۴۶ء، ڈاکٹر عبدالکریم شحادۃ کی "ابن النفیس المکتشف الاول للدورة الدمویة الرؤیة"،جعفر الخیاط کی "علم الفلاحة عندالمؤلفین العرب بالاندلس" اور دوسری کتابیں۔"

جغرافیہ:

مستشرقین اور اسلامی جغرافیہ[1]

عربوں کی جغرافیہ نویسی:

انسانی علوم کے میدان میں دو کارنامے عربوں نے انجام دیے ہیں ان میں جغرافیہ اور تاریخ کا لٹریچر نمایاں مقام رکھتا ہے۔ یورپ کے مستشرقین جب سے اس وراثت سے روشناس ہوئے ہیں انھیں اس بات کا اعتراف ہے کہ عالم اسلام کے مطالعہ کے سلسلہ میں ان دو علوم کو بنیادی سرچشمہ کی حیثیت حاصل ہے' اور یہ کہ عہدِ وسطیٰ کے یورپ میں اہل یورپ نے اس سلسلہ میں جو کچھ بھی لکھا ہے اس کو عربوں کے کارناموں کے مقابلہ میں کسی طرح بھی پیش نہیں کیا جا سکتا۔

عربوں کی جغرافیہ نویسی کا دائرہ عالمِ اسلام تک محدود نہیں ہے۔ مسلمان جن ملکوں تک پہنچے اور جن ملکوں کے بارے میں ان کو معلومات حاصل ہوئیں ان سبھوں کو انھوں نے جغرافیہ نویسی کا موضوع بنایا اور ایک نظامیاتی سانچہ میں معلومات بہم پہنچائیں جو ہمیں خود عالم اسلام میں ان کی اپنی جغرافیہ نویسی میں نظر آتا ہے۔ کسی ملک کے جغرافیہ کے سلسلہ میں بعض اوقات عربوں کی بہم پہنچائی ہوئی معلومات کو بنیادی سرچشموں کی حیثیت حاصل رہی ہے۔ اس لٹریچر کی دو نمایاں خصوصیتیں رہی ہیں۔ ایک طرف تو وہ علوم کی دقیقہ سنجی کا حامل ہے۔ خصوصاً اس وقت سے جب جغرافیہ اور فلکیات کی یونانی کتابوں کو عربی میں عباسی دور میں منتقل کیا گیا۔ دوسری طرف وصفیاتی جغرافیہ کا انداز ہے جس سے اسفار اور سفرنامے جڑے ہوئے ہیں۔ یہی

[1] از: صلاح الدین عثمان ہاشم' پروفیسر جغرافیہ' کولمبیا یونیورسٹی' امریکہ

دوسرا پہلو عربوں کی جغرافیہ نویسی میں نمایاں ہے جس کی نظیر دوسری قوموں کے لٹریچر میں بمشکل ملتی ہے۔ دوسری اور تیسری صدی ہجری میں عالم اسلام کے رقبہ کے پھیلاؤ اور اس کی انتظامیہ کو اگر ہم پیش نظر رکھیں تو یہ حقیقت اور زیادہ روشن ہو جاتی ہے۔ اس وقت کی عالمی طاقت کے لیے یہ ضروری تھا کہ ان خطوں کے جغرافیہ پر ہی بس نہ کیا جائے جو ان کے زیر نگیں تھے بلکہ بازنطین جیسے پڑوسی خطوں کے بارے میں بھی معلومات حاصل کی جائیں۔ عالم اسلام کی داخلی حدود کے جغرافیہ میں حج بیت اللہ کا اہم کردار رہا ہے۔ کیونکہ ہر ذی حیثیت مسلمان پر حج فرض ہے جس کے لیے بعض اوقات دور دراز خطوں کا سفر کرنا پڑتا ہے، بحری اور بری تجارت نے خشکی اور سمندر کے راستوں کا انکشاف کیا۔ ان راستوں سے خلافت کی جغرافیائی حدود ایک دوسرے سے ملتی تھیں، بلکہ تجارت کا دائرہ داخلی حدود سے تجاوز کر گیا تھا اور ان خطوں تک پہنچ گیا تھا جہاں اسلام پہنچا بھی نہیں تھا۔

عربوں کی جغرافیہ نویسی مختلف مرحلوں سے گزری۔ تیسری صدی ہجری سے پہلے خالص جغرافیہ کی کتابیں موجود نہ تھیں۔ ادبیات اور خیالی سفرناموں میں جغرافیہ کی متفرق معلومات مل جاتی تھیں۔ تیسری صدی ہجری صحیح معنوں میں وہ زمانہ ہے جب جغرافیہ ابھر کر سامنے آیا۔ اس دور میں بطلیموس کی کتابوں سے عرب روشناس ہوئے اور علم جغرافیہ کی یونانی کتابوں کو عربی میں منتقل کیا گیا۔ چوتھی صدی ہجری میں جغرافیائی ادب بام عروج کو پہنچ گیا۔ جغرافیہ کی اہم ترین کتابیں لکھی گئیں جن میں نقشے اور خاکے بھی دیے گئے اور "المسالك والممالك" کے زیر عنوان زریں کارنامے انجام دیئے گئے۔ پانچویں اور چھٹی صدیوں میں جغرافیائی معاجم (ڈکشنریاں) اور عالمی جغرافیائی لٹریچر سامنے آئے۔

مستشرقین کی خدمات: تحقیق، تنقید اور اصول تحقیق وتنقید

مستشرقین جب اس وراثت سے پہلی بار واقف ہوئے تو اس کی وسعت اور ضخامت پر حیران رہ گئے۔ بلکہ تھیوڈور نولدکے نے یہ تک کہہ دیا کہ عربی ادبیات میں مختلف پہلوؤں سے جغرافیہ سب سے نمایاں حیثیت رکھتا ہے۔ عالم قدیم یا عہد ہائے وسطی کے یورپ میں جغرافیہ

کے بارے میں جو معلومات موجود تھیں ان سے مستشرقین نے جب عربوں کی جغرافیہ نویسی کا تقابلی مطالعہ کیا تو یہ حقیقت کھل کر سامنے آئی کہ عربوں نے پورے یورپ کی معلومات حاصل کرلی تھیں۔ صرف انتہائی شمالی خطے اس سے مستثنیٰ ہیں۔ ایشیاء کے جنوبی نصف سے وہ واقف تھے۔ ۱۰ ڈگری عرض البلد تک شمالی افریقہ اور خط جدی کے قریب تک مشرقی افریقہ کی معلومات ان کو حاصل تھیں۔ اسپین سے لے کر ترکستان پھر دریائے سندھ تک کے خطوں کے بارے میں دقیق معلومات انھوں نے بہم پہنچائی ہیں۔ انسانی آبادی، زرعی علاقے اور معدنیات کے بارے میں وہ بڑی معلومات رکھتے تھے۔ طبعی جغرافیہ اور آب و ہوا کے ساتھ ساتھ سماجی حالات، صنعت و حرفت، زراعت، زبان اور مذاہب ان کے مطالعہ میں شامل رہے۔

دنیا کے بارے میں جتنی معلومات یونان رکھتا تھا عربوں کی جغرافیائی معلومات اس سے تجاوز کر چکی تھیں۔ بحر قزوین سے لے کر مشرقی خطوں کے بارے میں یونانیوں کی معلومات ناقص تھیں۔ ایشیاء کے مشرقی ساحل اور شمالی ہند چین کے بارے میں ان کی معلومات صفر تھیں۔ اس کے برعکس عربوں کو وہ راستہ معلوم تھا جو مغربی سائبیریا تک جاتا ہے۔ اور شمالی کوریا تک کے مشرقی ایشیاء کے ساحل سے وہ واقف تھے۔ جاپان سے ان کی واقفیت کا مسئلہ اختلافی رہا ہے۔ محمود کاشغری نے گیارہویں صدی عیسوی میں اپنے ایک نقشہ میں جاپان کا ذکر کیا ہے جب کہ جاپان کا انکشاف بیسویں صدی کے اوائل میں ہوا ہے۔ یوں ممکن ہے کہ محمود کاشغری کو جاپان کے بارے میں معلومات وسط ایشیاء کے حوالے سے ملی ہوں۔ بحری راستہ سے عرب جاپان تک نہیں پہنچ پائے تھے۔ افریقہ کے اندرونی خطوں کے بارے میں پہلی بار مفصل معلومات عربوں نے بہم پہنچائیں۔ انیسویں صدی کے یورپی جغرافیہ دانوں اور سیاحوں کے ظہور سے پہلے تک ان کی فراہم کردہ معلومات حرف آخر کی حیثیت رکھتی تھیں، بلکہ عربوں نے جو معلومات ملایا، اسکنڈے نیویا اور جنوب مشرقی یورپ جیسے دور دراز خطوں کے بارے میں بہم پہنچائی ہیں جدید سائنسی تحقیق نے ان کی اہمیت کا اعتراف

کیا ہے۔

عہد ہائے وسطی کے اواخر میں پوری دنیا کے بارے میں عربوں کی معلومات کا اندازہ آٹھویں صدی ہجری (چوتھی صدی مسیحی) کے مؤرخ اور جغرافیہ دان ابوالفداء عمادالدین اسماعیل بن الملک الافضل الایوبی (۶۷۲۔۷۳۲ھ/۱۲۷۳۔۱۳۳۱ء) کی "تقویم البلدان" سے لگایا جاسکتا ہے۔ ابوالفداء نے اس بات کی صراحت کردی ہے کہ عربوں کو دنیا کی معلومات اگرچہ خاصی معلوم تھیں مگر بعض خطوں کے بارے میں ان کی معلومات ناقص تھیں۔ ابوالفداء کے الفاظ میں "چین بہت بڑا ملک ہے۔ اس میں بہت سے شہر آباد ہیں۔ مگر شاذ و نادر ہی ان کے بارے میں معلومات بہم پہنچائی گئی ہیں۔ اور جو معلومات بہم پہنچائی گئی ہیں وہ بھی تحقیق طلب ہیں۔ ہندوستان کے بارے میں معلومات بھی منتشر اور تحقیق طلب ہیں۔ یہی حال بلغاریہ، جرکس، روس، سربیا، اولق (حالیہ رومانیہ) اور خلیج قسطنطین سے لے کر مغربی بحر محیط تک کے فرنگی ممالک کا بھی ہے۔ ان خطوں میں بڑے اہم اور وسیع رقبہ پر پھیلے ہوئے ممالک آباد ہیں، مگر شاذ و نادر ہی وہاں کے شہروں اور ان کے حالات کو موضوع بنایا گیا ہے۔ جنوب میں واقع سوڈان کے خطوں کا بھی یہی حال ہے جہاں مختلف نسلوں کے لوگ آباد ہیں۔ جیسے حبشی، زنجی، نوبی، تکرور، زیلع اور دوسری قومیں۔ ان کے بارے میں بہت کم معلومات حاصل ہیں۔ "المسالك والممالك" کے نام سے جو کتابیں ملتی ہیں ان میں زیادہ تر عالم اسلام کو موضوع بنایا گیا ہے۔ وہ بھی مکمل طور پر نہیں۔ جو معلومات انھیں حاصل تھیں ان کو انھوں نے قلمبند کردیا ہے، اس مثل کے مطابق: " مالم یعلم کله لم یترك کله، فان العلم بالبعض خیر من الجهل بالکل"۔

روسی مستشرق کراشکوفسکی کے نزدیک عرب جغرافیائی لٹریچر کا بنیادی عیب یہ ہے کہ پرانی معلومات کو عربوں نے قبول کرلیا ہے حالانکہ بعض اوقات خود ان کے اپنے تجربوں سے پرانی معلومات میں تبدیلی کی گئی، یا ان کو از کار رفتہ بھی قرار دے دیا گیا۔ عربوں نے اس یونانی تصور کو قبول کرلیا کہ دنیا کا ایک چوتھائی حصہ ہی آباد ہے اور یہ دنیا کے نصف شمالی میں ہے۔

اس کو وہ ''ربع معمور'' کہتے ہیں۔ انھوں نے اس نظریہ کو بھی قبول کر لیا کہ انتہائی گرم یا انتہائی سرد علاقوں میں زندگی معدوم ہے۔ یونان اور یورپ کے علماء ان خطوں سے واقف نہ تھے جو خط استواء کے جنوب میں ہیں۔ اسی لیے انھوں نے اس قسم کی باتیں کہہ دیں تھیں لیکن عربوں نے تو اپنے اسفار کی بدولت زنجبار اور مڈگاسکر جیسے افریقی خطوں سے واقفیت حاصل کر لی تھی اور ان کی آبادیوں کا بچشم خود معائنہ کیا تھا' مگر اس کے باوجود بھی وہی پرانا نظریہ ان کے نزدیک قابل قبول رہا۔ یونانیوں نے روئے زمین کے آباد خطوں کو سات حصوں میں تقسیم کر رکھا تھا۔ دن اور رات کی اضافی لمبائی یا خط استواء پر سورج کے جھکاؤ (جسے یونانی میں ''کلیما'' کہتے ہیں' اور جس کی جمع ''کلیماتا'' آتی ہے) کے پیش نظر یونانیوں نے یہ تقسیم کی تھی۔ اس تنقید کے بعد روسی مستشرق نے یہ اعتراف بھی کیا ہے کہ عربوں کا جغرافیائی لٹریچر اپنی علمی قدر و قیمت اور گوناگوں فنون کی وجہ سے حیران کن ہے۔ یا فلکیات اور ریاضیات کا سائنسی انداز بھی اسی میں ملتا ہے۔ سرکاری محکموں اور عام مسافروں کے لیے کتابیں لکھی گئیں جن میں زبان وادب کی چاشنی موجود تھی اور کہیں کہیں سجع اور قوافی بھی تھے۔ عام قاری کے لیے لکھی گئی کتابیں سنجیدہ اور خشک ہونے کے ساتھ ساتھ دلچسپ اور تفریحی مواد بھی رکھتی تھیں جن سے عربوں کی فن قصہ گوئی میں مہارت کا پتہ چلتا ہے۔ اس طرح یہ لٹریچر علمی' واقعاتی اور اساطیری اصناف پر مشتمل رہا ہے۔ عرب جغرافیہ نویسی کا جدید سائنسی انداز میں بہت کم جائزہ لیا گیا ہے۔ کراشکوفسکی کے اس بیان کی صداقت کا جائزہ ہم بعد میں لیں گے۔

یورپ کے مستشرقین عرب جغرافیہ نویسی سے مختلف مرحلوں میں روشناس ہوئے۔ اہلِ یورپ نے جب عربوں کی جغرافیہ نویسی کا مطالعہ کرنا شروع کیا تھا تو اس وقت خود جغرافیہ کا تصور آج کے تصور سے جدا تھا۔ یہی بات عمومی طور پر تمام علوم وفنون کے بارے میں کہی جاسکتی ہے۔ استشراق کے ابتدائی مرحلہ میں مستشرقوں کو جغرافیہ دان کی حیثیت حاصل نہ تھی کیونکہ جغرافیہ الیگذینڈر ہمبولٹ (۱۷۶۹۔۱۸۵۹) اور کارل ریتر (۱۷۷۹۔۱۸۵۹) نامی دو جرمن فضلا کی انیسویں صدی کے وسط میں کاوشوں کا مرہون منت ہے۔ یہ بات ذہن میں

رہے کارل ریتر نے افریقہ اور ایشیاء کے جغرافیائی مطالعہ میں عرب جغرافیائی مصادر کا مطالعہ کیا تھا جن کا ترجمہ مستشرقین کر چکے تھے۔ اس وقت مستشرقین کی کاوشیں کتابوں کی اشاعت، ترجمہ اور تعلیق تک محدود تھیں۔ شروع میں فلکیات اور زیچ کی کتابیں ان کی دلچسپی کا محور رہیں۔ استشراق کے ظہور سے بہت پہلے ہی یورپ عربوں کے فلکیاتی جغرافیہ سے واقف ہو چکا تھا۔ یورپ نے جب براہ راست عربی علوم سے رابطہ قائم کیا تو وصفیاتی جغرافیہ ان کی دلچسپی کا محور بن گیا۔ ۱۵۹۲ء میں شریف الادریسی کی وصفیاتی جغرافیہ کے موضوع پر اولین کتاب کو اطالیہ سے شائع کیا گیا۔ ہالینڈ کے مستشرق یاکوب غولیس (۱۵۹۶۔۱۶۶۷) نے سترہویں صدی میں الفرغانی کے فلکیاتی جدول شائع کیے جس سے اصل مصادر کی روشنی میں عربی جغرافیہ نویسی کے علمی مطالعہ کی بنیاد پڑی۔ انیسویں صدی کے آغاز میں مشہور فرانسیسی مستشرق سلوستر دی ساسی نے ۱۸۱۰ء میں عبداللطیف البغدادی کی "وصف مصر" اور جرمن نسل کے روسی مستشرق کرستیان فرین نے ابن فضلان کے ایک رسالہ کا سنہ ۱۸۲۲ء میں عربی ترجمہ کیا۔ عربی جغرافیہ نویسی کے سائنٹفک مطالعہ میں ان دو کاوشوں کو بنیادی اہمیت حاصل رہی ہے۔ انیسویں صدی کے وسط میں اس ضرورت کو شدت سے محسوس کیا گیا کہ اس دور تک کی تمام معلومات کو یکجا کیا جائے۔ اسی پس منظر میں مشہور فرانسیسی مشترق رینو (۱۸۴۸ء) نے ابوالفداء کی "تقویم البلدان" کا تحقیقی ایڈیشن شائع کیا جسے اس موضوع پر علمی حلقوں میں بنیادی سرچشمہ کی حیثیت حاصل ہوگئی اور جس کے مقابلہ میں بیسویں صدی کے وسط میں کراتسوفسکی کی ضخیم کتاب آسکی۔

عربوں کی جغرافیہ نویسی کے میدان میں مستشرقین کی کاوشوں کے اس تجزیہ میں ہم چار مستشرقین پر بحث کریں گے۔ فردیناند وستنفیلد (جرمن) اور میشیل دی خویہ (ھالینڈ) نے جغرافیائی نصوص کی اشاعت کو اپنی دلچسپیوں کا محور بنایا، جب کہ روسی مستشرق کراشکوفسکی اور فرانسیسی مستشرق اندریہ میکیل نے عربی جغرافیہ نویسی کی تاریخ کو موضوع بنایا اور دوسری جنگ عظیم کے بعد اس موضوع پر ایسی کتابیں ہمارے لیے چھوڑیں جن سے کوئی بھی تحقیقی کام بے

نیاز نہیں ہوسکتا۔ یہی چار مستشرقین ہمارے مطالعہ میں شامل ہیں۔

۱۔فردیناند وستنفلد (۱۸۰۸۔۱۸۹۹ء)

انیسویں صدی میں مشرق سے جو مخطوطات یورپ پہنچے ان کی تعداد خاصی تھی۔ یورپ کے فضلا نے ان کی فہرستیں تیار کیں، پھر ان کو چھپوانے کا بیڑا اُٹھایا۔ اس میدان میں وستنفلد کو یدِطولیٰ حاصل تھا۔ اس جرمن مستشرق نے گوتنگن اور برلن کی یونیورسٹیوں میں سامی زبانوں کی تعلیم حاصل کی تھی۔ اس نے تاریخ اور جغرافیہ کے موضوع پر چند اہم کتابوں کو شائع کیا جن کی فہرستیں بھی اس نے تیار کر دیں جن سے تحقیقی کام کرنے والوں کے لیے بڑی آسانیاں پیدا ہوگئیں۔ علما اور مقامات کے نام اور اصل دستاویزات اور مصادر کی نقلیں اس کی تحقیق کے نمایاں پہلو ہیں۔

تاریخ کے میدان میں اس نے سیرۃ ابن اسحق (ابن ھشام) کی دو جلدوں کو ۱۸۵۸ء اور ۱۸۶۰ء میں شائع کیا۔ تواریخ مکہ کے مجموعے، ابن خلکان کی وفیات الاعیان اور المقریزی کی بعض کتابوں کو بھی اس نے شائع کیا۔ جغرافیہ کے میدان میں اس کی کاوشوں میں سب سے اہم یاقوت الحموی (۵۷۵۔۶۲۶ھ/۱۱۷۹۔۱۲۲۹) کی "معجم البلدان" کی اشاعت ہے۔ ۱۸۶۶ء سے ۱۸۷۳ء کے دوران چھ حصوں پر مشتمل یاقوت الحموی کی اس کتاب کی اشاعت ایک بے مثال کاوش ہے۔

یاقوت الحموی نے معجم البلدان کو ۶۲۱ھ (مطابق ۱۲۲۴ء) میں مکمل کیا تھا۔ اس کا مقصد جغرافیہ کے موضوع پر عربوں کی معلومات (چھٹی صدی تک) کو جمع کر دینا تھا، تاکہ ایک نظر میں قاری اس کا مطالعہ کر سکے۔ اس کے سامنے جو مصادر موجود تھے ان کا بڑا حصہ منگولوں کے حملہ میں ضائع ہوگیا تھا۔ یاقوت حموی کا انداز محققانہ تھا۔ یہ کتاب جغرافیہ کے موضوع پر کسی مسلمان مصنف کی سب سے ضخیم کتاب ہے۔ تحقیقی ایڈیشن میں اس کا متن تین ہزار آٹھ سو چورانوے (۳۸۹۴) صفحات پر پھیلا ہوا ہے جو ابتدائی چھ ہجری صدیوں تک مسلمانوں کی جغرافیائی معلومات کو پیش کرتا ہے۔

وستنفلد کا یہ کارنامہ فن تحقیق کے لحاظ سے ممتاز ہے۔ اس نے امکان کی حد تک معجم میں مذکور تاریخی شخصیتوں کے نام، لگ بھگ تین ہزار شعری شواہد اور تقریباً پانچ ہزار مصادر کی شاندار تحقیق کی ہے۔ چھٹی جلد مختلف فہارس پر مشتمل ہے۔ تحقیق کا یہ انداز خود حموی کی کتاب کی عظمت کا احساس دلاتا ہے۔ سعید محمد امین الخانجی مالک دارالنشر قاہرہ نے معجم البلدان کا ایک اور ایڈیشن آٹھ جلدوں میں ۱۳۲۳۔۱۳۲۴ھ (۱۹۰۶ء) میں شائع کیا ہے جس کے متن کا مراجعہ مشہور فاضل احمد امین الشنقیطی متوفی ۱۳۳۱ھ (۱۹۱۳ء) نے کیا ہے۔ بیروت سے ایک تیسرا ایڈیشن بھی شائع ہوا۔

وستنفلد کا دوسرا کام عرب جغرافیہ کے میدان میں ابوعبید اللہ البکری متوفی ۴۸۷ھ ۱۰۹۴ء کی المعجم الجغرافی کی اشاعت ہے۔ ابوعبیداللہ البکری دوزی کے نزدیک اندلس کے سب سے بڑے جغرافیہ نویس تھے۔ اس کی کتاب کا پورا نام "معجم مااستعجم من اسماء البلاد و المواضع" ہے۔ لیکن اس کے مشمولات زیادہ تر جزیرہ نمائے عرب سے متعلق ہیں۔ قرآن، حدیث، جاہلی شاعری اور مغازی رسولؐ میں آنے والے مقامات پر خصوصی توجہ دی گئی ہے۔ اس وجہ سے جزیرہ نمائے عرب کی جغرافیائی حدود اور حجاز، تہامہ، یمن جیسے خطوں کو موضوع بنایا گیا ہے۔ دوسرے حصہ میں جزیرہ نمائے عرب کے بسنے والے مختلف قبائل اور ان کی صحراء نوردی کی زندگی پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ مستشرق دوزی نے اس کتاب کی بڑی تعریف کی تھی، اور ایک جاندار مقالہ بطور مقدمہ کے لکھا تھا۔ وستنفلد نے دوزی کے مقدمہ کا جرمن میں ترجمہ کیا ہے اور اسی کی روشنی میں ۱۸۶۹ء میں جزیرہ نمائے عرب کے قبائل پر ایک تحقیقی مقالہ شائع کیا ہے۔ پھر اس نے لیڈن، کیمبرج، لندن اور میلان کے کتب خانوں میں موجود اس موضوع پر مخطوطات کا تقابلی مطالعہ کیا اور ۱۸۷۶ء اور ۱۸۷۷ء میں معجم کی دو جلدیں بخط خویش تیار کیں جو پتھر پر شائع ہوئیں (یعنی سنگی ایڈیشن)۔ مختلف قسم کی فہرستیں بھی اس نے شامل کیں۔ لیکن جو نسخے اس کے پیش نظر رہے ان میں غلطیاں بکثرت موجود تھیں۔ یہ غلطیاں اس کے تحقیقی ایڈیشن میں بھی موجود ہیں۔ اس کی

اشاعت میں بھی اس نے جلد بازی سے کام لیا ہے۔ اس کی تحقیق میں ایک دوسری خامی یہ ہے کہ اس نے مصنف کی اصل ترتیب کو باقی رکھا۔ اسپین کے آثار کے اسماء کی ترتیب کے سلسلہ میں انداز مشرق کے علما سے مختلف تھا۔ دوسری جنگ عظیم کے دوران معروف مصری فاضل مصطفیٰ السقانے دارالکتب المصریہ اور مکتبہ الازہر میں معجم کے تین اور نسخوں کا پتہ لگایا۔ ان میں سے دو نسخے دارالکتب المصریۃ کے تھے اور تیسرا نسخہ الازہر کا تھا۔ یہ تینوں نسخے وستنفلد کے حاصل کردہ نسخوں سے زیادہ قدیم لیکن بہتر حالت اور بہتر ترتیب میں تھے۔ انھی نسخوں سے انھوں نے ان کا تحقیقی اور دیدہ زیب ایڈیشن ۱۹۴۵ء اور ۱۹۵۱ء میں دو جلدوں میں شائع کیا۔ دو مجموعوں کی اشاعت سے پہلے وستنفلد نے ۱۸۴۶ء میں یاقوت الحموی کی ایک دوسری کتاب "المشترك وضعا و المفترق صقعا" کو شائع کیا تھا۔ اس میں ایک ہزار اکانوے (۱۰۹۱) شخصیتوں اور چار ہزار دوسو اکسٹھ (۴۲۶۱) مقامات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ معجم البلدان میں جہاں جہاں اسماء یا مقامات پر بحث میں تشنگی رہ گئی تھی وہ تشنگی اس کتاب میں دور کردی گئی ہے۔ اس طرح یہ کتاب بڑی اہمیت کی حامل ہے۔

وستنفلد نے زکریا القزوینی (۶۰۰ھ-۶۸۲ھ / ۱۲۰۳-۱۲۸۳ء) کی دو کتابوں "آثار البلاد" کو ۱۸۴۸ء اور "عجائب المخلوقات" کو ۱۸۴۹ء میں شائع کیا۔ زکریا القزوینی کی کتابیں عالم اسلام میں زیادہ شوق اور رغبت سے پڑھی جاتی تھیں جس کی وجہ سے شاید القزوینی کی ''کوسموگرافی'' (Cosmography) یا ''تحریر کائنات'' تھی۔ اس علم میں جغرافیہ کا مطالعہ طبعی مظاہر اور عجائب قدرت کے حوالہ سے کیا جاتا ہے۔ احمد طوسی اور اس کے بعد الدمشقی اور ابن الوردی نے اگرچہ اس فن میں طبع آزمائی کی تھی مگر جو بات القزوینی سے پیدا ہوئی وہ ان سبھوں میں معدوم تھی۔ القزوینی کا سادہ اور پُر کیف اسلوب بھی لائق توجہ ہے۔ وستنفلد کا ایڈٹ کردہ نسخہ بعض خامیوں کا بھی حامل ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ "عجائب المخلوقات" کو ایڈٹ کرتے وقت محقق کے سامنے کوئی ایسا نسخہ رہا ہوگا جو اصلاً اور خالصاً قزوینی کا نہیں تھا' بلکہ اس میں دوسروں کے اضافے شامل تھے۔ یہی وجہ ہے

کہ محقق کے اسلوب میں خاصی پیچیدگی کا احساس ہوتا ہے' اور بسا اوقات مدعا واضح نہیں ہوتا۔ اس وقت تک استشراقی طریقہ کار جغرافیہ کے میدان میں کھل کر سامنے بھی نہیں آیا تھا۔ بلکہ چند سالوں کے بعد ہالینڈ کے مشہور مستشرق دی خویہ کی کاوشوں کی بنا پر ہی اس کے خط و خال واضح ہوئے۔ قزوینی کی جغرافیہ نویسی میں اس کی دو کتابوں "عجائب البلدان" اور "آثار البلاد و اخبار العباد" کا بھی حوالہ دیا جاتا ہے۔ ان کی اشاعت کا سہرا بھی وستنفلد کے سر ہے "عجائب البلدان" کو ۶۶۱ھ (مطابق ۱۲۶۳ء) اور "آثار البلاد واخبار العباد" کو ۶۷۴ھ (۱۲۷۵ء) میں قزوینی نے مکمل کیا تھا۔ نشر و تحقیق وستنفلد کا بنیادی میدان تھا۔ ساتھ ہی اس نے تاریخ اور جغرافیہ کے موضوع پر تحقیقی مقالات بھی لکھے۔ "الیمامة والبحرین" کے نام سے ۱۸۷۴ء میں اس نے ایک تحقیقی مقالہ شائع کیا۔ ۱۸۴۲ء میں اس نے عربی جغرافیہ نویسی کے موضوع پر ایک کتابیات تیار کرنے کی کوشش کی تھی اور سارا مدار حاجی خلیفہ کی "کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون" پر تھا۔ اس کی تالیف کردہ کتابیات میں ایک سو چھبیس (۱۲۶) کتابوں کے نام شامل تھے جسے تشنہ ہی کہا جا سکتا ہے۔ مگر اپنی زندگی کے آخری ایام میں ۱۸۸۱ء میں وستنفلد نے "عربوں کی تاریخ" لکھ کر اس تشنگی کو دور کر دیا تھا۔

۲۔ میشیل دی خویہ (۱۸۳۶۔۱۹۰۹ء)

ہالینڈ کے یان میشیل دی خویہ نے وستنفلد کے فن تحقیق واشاعت کو بام عروج تک پہنچا دیا۔ اس مستشرق کی پیدائش ایک غریب ڈچ پادری کے گھر میں ہوئی تھی جس کے آٹھ بچے تھے۔ بچپن میں ایک فارماسسٹ کے یہاں کام کیا' اس طرح فارمیسی سے گہری واقفیت حاصل رہی۔ نحیف ونزار یان میشیل دی خویہ نے ڈچ کے علاوہ جو اس کی مادری زبان تھی فرانسیسی' انگریزی' یونانی' لاطینی اور عربی زبانیں سیکھیں۔ الٰہیات کا مطالعہ کیا۔ شاید پادری بننے کا جذبہ رہا ہو۔ ۱۸۵۱ء میں لائڈن یونیورسٹی سے وابستہ ہوا۔ اسی سال اس کے والد کا انتقال ہو گیا۔ اب پورا کنبہ لائڈن منتقل ہو گیا۔ دی خویہ میں اب پادری بننے کا خیال معدوم

ہوگیا۔ اس نے سامی زبانیں سیکھنے کی ٹھان لی' جن میں سے عربی زبان نے اس کو اپنا اسیر بنالیا۔

لائڈن یونیورسٹی میں دو سال گزارنے کے بعد وہ مشہور ڈچ مستشرق رینہارت دوزی سے وابستہ ہوا جو "تاریخ مسلمانان ہسپانیہ" نامی کتاب کی بدولت استشراقی حلقہ میں زبردست علمی شہرت کا مالک تھا۔ دی خویہ نے دوزی کی کتاب کے مصادر کا باریکی سے مطالعہ کیا۔ دی خویہ کی زندگی میں ایک اہم واقعہ نولدکے سے اس کی ملاقات ہے۔ ۱۸۵۷ء۔ ۱۸۵۸ء کے سرما کو مشہور مستشرق تھیوڈور نولدکے نے لائڈن شہر میں گزارا تھا اور وارنر کے مخطوطات کا مطالعہ کیا تھا۔ دی خویہ سے نولدکے کی دوستی ہوگئی اور ۱۸۵۸ء سے دی خویہ کی موت تک کے عرصہ میں دونوں میں مراسلت کا سلسلہ جاری رہا۔ دی خویہ نے سب سے زیادہ توجہ عربی زبان پر دی۔ استشراق کی تاریخ میں اس کو اس لحاظ سے بڑا مقام حاصل ہے۔ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ اس وقت تک استشراق کو زیادہ فروغ حاصل نہیں ہوا تھا۔ مشرق اور مغرب میں شائع ہونے والے متون تھوڑے سے تھے۔ دی خویہ کی خوش قسمتی تھی کہ اس کے استاد ینبول نے وارنر کے مخطوطات کا دروازہ اس کے لیے کھول دیا تھا۔ ینبول اور دی یونگ مشرقی مخطوطات کے انچارج تھے۔ ینبول نے دی خویہ کو وہاں اسسٹنٹ کا کام دلایا اس طرح اس کی علمی اور معاشی حوصلہ افزائی کی۔ دی خویہ کو دوسری بہت سی ملازمتوں کے مواقع ملے جن سے اس کی معاشی تنگی دور ہوسکتی تھی مگر اس طرح اس نے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ وہ تو ہالینڈ کی کسی یونیورسٹی میں علمی کام کا طالب تھا۔ ۱۸۶۶ء میں ہالینڈ کی اوتریخت یونیورسٹی میں اسے جب پروفیسری مل گئی تو اس نے اپنے دوست نولدکے کو خط لکھا کہ اب اس کی آخری تمنا بھی پوری ہوگئی ہے۔

دی خویہ عربی زبان وادب کا عاشق تھا۔ نحو' صرف' تاریخ جغرافیہ اور ادبیات اس کی دلچسپی کے محور تھے۔ عربی نصوص کی تحقیق کے میدان میں دی خویہ کو امتیازی مقام حاصل ہے۔ برطانوی مستشرق چارلس لیال کے الفاظ میں: ''وہ اپنے زمانہ کے مستشرقین کا سرخیل تھا اور

آج بھی ہے"۔ ایک طرف تو دی خویہ نے اصل متون کے زیادہ سے زیادہ اور صحیح ترین نسخوں کی فراہمی پر زور دیا۔ مشرقی تاریخ اور ادبیات کے مخطوطے غلطیوں کا پلندہ تھے۔ دی خویہ کی کوشش رہی کہ ممکن حد تک صحیح نسخوں کو فراہم کیا جائے۔ ینبول اور دوزی نے سب سے پہلے دی خویہ کو یونیورسٹی کی ڈاکٹریٹ کے لیے ابن حوقل کے جغرافیائی متن کی تحقیق کا کام سونپا تھا۔ لیکن دی خویہ نے الیعقوبی کے ایک متن کا انتخاب کیا جو خود ابن حوقل کا ذریعہ تھا۔ بلکہ دی خویہ نے الیعقوبی کی "کتاب البلدان" کے اس حصہ کی تحقیق کی جو مغرب سے متعلق ہے اس نے پورے متن کا لاطینی میں ترجمہ کیا اور ایک مقدمہ بھی لاطینی زبان میں تحریر کیا۔ مقدمہ میں اس نے عرب جغرافیہ دانوں کی قدر و منزلت متعین کرنے کی کوشش کی، اس طرح دی خویہ کے سامنے تیسری اور چوتھی صدی ہجری کے جغرافیہ دان رہے جنھوں نے اس وقت عالم اسلام کے بارے میں اہم ترین اور ملکی جغرافیائی معلومات فراہم کی تھیں اور آبادی، مواصلات اور سیاسی اور اقتصادی زندگی پر بھرپور روشنی ڈالی تھی۔

اس متن کو تیار کرنے سے پہلے دی خویہ نے برطانیہ کا سفر کیا اور جولائی، ستمبر ۱۸۶۲ء میں تین مہینے آکسفورڈ میں اور تین ہفتے لندن میں مخطوطات کی تصحیح و تقابل کے کام میں گزارے۔ اس نے زمخشری کی "اساس البلاغة" کی نقل تیار کی تاکہ اس کا تحقیقی متن شائع کیا جاسکے۔ لیکن یہ تشنہ تکمیل رہا۔ یعقوبی کے کام سے فارغ ہونے کے بعد دی خویہ نے ادریسی کو موضوع بنایا۔ اس وقت سسلی سے ادریسی کی کتاب کا ایک حصہ اطالوی مستشرق میشل اماری کی بدولت شائع ہو چکا تھا۔ علمی حلقوں میں اس کا ایک فرانسیسی ترجمہ جوبیر کے قلم سے موجود تھا لیکن جسے پذیرائی حاصل نہ تھی۔ دی خویہ نے اس کتاب کے سلسلہ میں ایک پروجیکٹ بنایا۔ لیکن دوسرے شرکائے کار نے جواب دے دیا۔ صرف دوزی اور دی خویہ نے شریف ادریسی کی "نزهةالمشتاق فی افتراق الآفاق" کے حصہ "صفة المغرب وارض السودان ومصر والاندلس" کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا اور حواشی لکھے۔ یہ کتاب سنہ ۱۸۶۶ء میں شائع ہوئی۔

۱۸۷۰ء تا ۱۸۹۴ء میں دی خویہ نے "عرب جغرا فیه لائبریری" کے نام سے جغرافیہ کے موضوع پر عرب جغرافیہ نویسی کے عہد زریں تیسری اور چوتھی صدی کے مشاہیر جغرافیہ کی مندرجہ ذیل آٹھ کتابوں کے تحقیقی ایڈیشن شائع کیے:

۱۔ المسالك والممالك للاصطخری، ۱۸۷۰ء

۲۔ المسالك والممالك (صورة الارض) لابن حوقل، ۱۸۷۸ء

۳۔ احسن التقاسيم فی معرفة الاقاليم للمقدسی، ۱۸۷۷ء

۴۔ مذکورہ تین حصوں کے فہارس، فرہنگ اصطلاحات، اضافات واصلاحات، ۱۸۷۹ء۔

۵۔ كتاب البلدان لابن الفقيه الهمدانی ۱۸۸۵ء

۶۔ المسالك والممالك لابن خردازبه وكتاب الخراج لقدامه ۱۸۸۹ء۔

۷۔ الاعلاق النفسية لابن رسته، وكتاب البلدان لليعقوبی، ۱۸۹۲ء۔

۸۔ التنبيه والاشراف للمسعودی، ۱۸۹۴ء۔

دی خویہ نے ۱۹۰۶ء میں المقدسی کی "احسن التقاسیم فی معرفة الاقاليم" کا دوسرا ایڈیشن شائع کیا۔

۱۹۳۸ء۔۱۹۳۹ء میں ڈچ مستشرق کرامرس نے ابن حوقل کی المسالك والممالك (صورة الارض) کا دوسرا ایڈیشن نکالا۔ دی خویہ نے ۱۹۰۷ء میں ابن جبیر اندلسی کے سفرنامے کا نیا ایڈیشن نکالا۔۔ دی خویہ نے اس کے علاوہ جغرافیہ اور اسلام کے حوالہ سے بہت سے تحقیقی مقالات لکھے۔ جیسے یاجوج و ماجوج اور سدیا جوج و ماجوج کے بارے میں، اصحاب کہف اور سند باد کے اسفار دریائے جیحون کا پرانا راستہ وغیرہ۔ ۱۸۶۲ء سے ۱۸۶۶ء کے عرصہ میں اس نے البلاذری کی "فتوح البلدان" کا عمدہ علمی ایڈیشن نکالا۔ اس وقت علمی حلقوں کو تاریخ الطبرانی کا بڑا اشتیاق تھا۔ جرمن مستشرق کوسجارٹن نے اس کے تین حصے شائع کر دیے تھے۔ ۱۸۶۲ء میں دی خویہ کو آکسفورڈ میں اس کے دو نا معلوم حصوں کا پتہ چلا۔ چنانچہ

۱۹۰۱ء میں یہ کام پورا ہوا جس کے لیے تحقیقی کام میں بڑی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔ دی خویہ نے عریب القرطبی کی "تکملة تاریخ الطبری" کو بھی شائع کیا۔ ڈچ مستشرق ونسک نے لکھا ہے: "اس بات کا کوئی بھی انکار نہیں کرسکتا کہ انیسویں صدی میں عربی مطالعات میں اس کی کاوشوں کو سرتاج کا مقام حاصل ہے" معاصرین پر دی خویہ کے بڑے اثرات تھے اس کی خوش اخلاقی سے سبھی متاثر تھے۔ ڈچ مستشرق سناوک ہورخرونیہ کے الفاظ میں: "اس کی ذات میں ظاہری چمک دمک نہیں تھی جو کسی کو اپنی طرف کھینچ لیتی۔ مگر علم کی تابانی سے وہ مرکز توجہ بن گئے تھے۔" مصر کے ایک ادیب امین فکری نے "ارشاد الادباء اِلٰی محاسن اوربا" (قاہرۃ ۱۳۰۸ھ/۱۸۹۲ء) نامی اپنے سفرنامہ میں لائڈن میں دی خویہ سے اپنی ملاقات اور تاثرات کو قلمبند کیا ہے اور اس کے حسنِ اخلاق کی تعریف کی ہے۔

۳۔ اغناطیوس کراشکوفسکی (۱۸۸۳ء۔۱۹۵۱ء)

اغناطیوس یولیانوفتش کراشکوفسکی (کراشکوفسکی) روس کا سب سے بڑا مستشرق اور پورے استشراق کی تاریخ کا ایک بڑا نام ہے۔ عربوں اور عربی تہذیب سے اسے بڑا لگاؤ تھا۔ اس نے اس صدی کے آغاز میں عرب ممالک کا دورہ کیا اور عرب ادباء اور مفکرین سے گہرے مراسم قائم کیے۔ اسلامی تہذیب کا بمشکل کوئی پہلو ہوگا جس میں اس کی علمی کاوش ترجمہ تحقیق تعلیق یا اصل تحریروں کی شکل میں نہ رہی ہو۔ عرب جغرافیہ نویسی کی تاریخ کے مطالعہ میں اس کی ایک اہم کتاب ہے۔

کراشکوفسکی ۴ر مارچ سنہ ۱۸۸۳ء میں ولنا شہر میں پیدا ہوا۔ جب وہ دو سال کا بچہ تھا تو اس کا خاندان تاشقند منتقل ہوگیا تھا جہاں اس کے والد کو اسکولوں کے چیف انسپکٹر کی نوکری ملی۔ سب سے پہلے اس نے ازبک زبان سیکھی۔ تاشقند میں اس نے تین سال گزارے ان تین سالوں میں مشرق اور مشرقی تہذیب کے مطالعہ کا میلان اس کے اندر پیدا ہوا۔ ۱۸۹۳ء سے ۱۹۰۱ء تک وہ ولنا میں تعلیم حاصل کرتا رہا اور بالخصوص ہومر اور دوسرے یونانی ڈرامہ نگاروں کی تخلیقات اس کے زیر مطالعہ رہیں۔ سولہ سال کی عمر میں محض اتفاق سے مشہور

فرانسیسی مستشرق دی ساسی کی عربی کی ایک کتاب نظر سے گزری جس نے عربی میں اس کی دلچسپی بڑھا دی۔ اب اس نے سیکنڈری تعلیم میں عربی کا مضمون بھی رکھا۔ ۱۹۰۱ء سے ۱۹۰۵ء تک وہ پیٹرسبرگ یونیورسٹی میں طالب علم رہا جہاں اس نے عربی' فارسی' ترکی تاتاری' عبرانی اور حبشی زبانوں کا مطالعہ کیا۔ اس کے اساتذہ میں بارون وکٹر روزن' گکفقسف اور بارتولد جیسے نامور رُوسی مستشرقین شامل تھے۔ آخرالذکر ہی کے مشورہ سے اس نے "خلافة المهدی العباسی وفقاللمصادر العربية" جیسا موضوع اختصاصی مطالعہ کے لیے چنا۔ ۱۹۰۷ء میں عربی کی اعلیٰ تعلیم کا امتحان امتیازی نمبروں سے پاس کیا۔ ۱۹۰۸ء میں وہ بیروت گئے جہاں جدید عربی زبان کی تعلیم حاصل کی۔ کلیۃ القدیس جوزیف میں محاضرات کا سماع کیا۔ لوئیس شیخو سے استفادہ کیا' امین الریحانی سے دوستی بنائی اور اس کے کچھ قصیدوں کا روسی زبان میں ترجمہ کیا۔ بارتولد کا اس پر بڑا اثر تھا۔

۱۹۰۹ء میں وہ مصر گیا جہاں اس نے مخطوطات اور آثار قدیمہ کا مطالعہ کیا۔ احمد زکی پاشا' جرجی زیدان مدیر ''الہلال'' اطالوی مستشرق الفونسو نلینو اور احمد پاشا تیمور سے اس کے تعلقات رہے۔ اس نے فلسطین اور شام کا دورہ بھی کیا۔ دمشق میں ''القبس'' کے ایڈیٹر محمد کرد علی سے اس کی دوستی رہی۔ مشرقی عرب کے اپنے قیام سے کراشکوفسکی عربی تہذیب اور عربی زبان وادب سے بخوبی واقف ہوگیا۔

۱۹۱۰ء میں وہ روس واپس چلا گیا جہاں اُسے یونیورسٹی میں لیکچرر اور کتب خانہ کے مشرقی سیکشن کا انچارج بنا دیا گیا۔ ۱۹۱۴ء میں اس نے لائپزگ' ہالینڈ اور لائڈن کی یونیورسٹیوں کا دورہ کیا جہاں اس نے مشرقی مخطوطات کو تلاش کیا۔ واپسی کے بعد عربی شاعر ابوالفرج الوأواء الدمشقی کے بارے میں اپنا تحقیقی مقالہ شائع کیا۔ ۱۹۱۷ء میں لینن گراڈ کی یونیورسٹی کے ادارۂ شرقیات میں عربی زبان و ادب کا پروفیسر بنادیا گیا جہاں اس نے علمی اور تحقیقی کام جاری رکھا۔ ۱۹۳۱ء میں سویت اکادیمی آف سائنس کے شعبہ تاریخ وزبان کا ممبر بنادیا گیا دمشق کے المجمع العلمی العربی اور قاہرۃ کے مجمع اللغۃ العربیۃ کے علاوہ فرانسیسی برطانوی

اورجرمن اکاڈمیوں میں بھی وہ ممبر رہ چکا ہے' دوسری جنگ عظیم میں جرمن فوج کے محاصرۂ لینن گراڈ کے دوران ہر طرح کی مشقتوں) گولہ باری بے پناہ ٹھنڈک اور بھوک مری) کے باوجود یونیورسٹی اور اس کے اداروں کی مکمل دیکھ بھال کرتا رہا ۱۹۴۲ء میں اس کو ماسکو جلا وطن کر دیا گیا۔ جنگ کے اختتام پر لینن گراڈ واپسی ممکن ہو سکی اس کی مسرت کی انتہا نہ رہی جب اس نے اپنے کتب خانہ کو صحیح سلامت پایا اب وہ دوبارہ عملی کاموں میں سرگرم ہوئے' ۲۴؍ جون ۱۹۵۱ء میں اس کا انتقال ہوا۔

کراشکوفسکی نے تقریباً پانچ سو کاوشیں چھوڑیں' جو کتابوں مقالات' ترجموں اور تنقیدات پر مشتمل ہیں جن کی عمومی نوعیت کی ایک جھلک مندرجہ ذیل کتابوں سے دیکھی جاسکتی ہے:

۱۔ عمومی عربی تہذیب کے میدان میں: قرآن کا روسی زبان میں ترجمہ (جو اس کی موت کے بعد شائع ہوا) اندلس کی اسلامی تہذیب اور اندلس کی عربی شاعری پر کتابیں۔

۲۔ عربی ادب کے میدان میں : الؤواء الدمشقی' رسالة الملائكة لابی العلاء المعری' شعرابی العلاء' الاخبار الطوال لِاَبی حنیفة الدینوری ترجمه کتاب الاعتبار لاسامة بن منقذ (روسی میں ترجمه) مخطوطه "کتاب المنازل والديارلاسامة بن منقذ" کاانکشاف' وغیرہ۔

۳۔ جدید عربی ادب کے موضوع پر: معاصر ادب میں تاریخ فکشن' جدید عربی ادب کی ابتداء وارتقاء' قاسم امین کی ''المرأة الحدیثۃ'' کا ترجمہ' طٰہٰ حسین' میخائیل نعیمہ' امین الریحانی اور مہجری ادباء کی کاوشوں کے ترجمے اور سلیمان البستانی کی سوانح حیات' وغیرہ۔

۴۔ مسیحی عربی ادب کے موضوع پر: اخطل کی شاعری میں خمریات' اغابیوس المنجبی کی سوانح حیات' الکتاب المقدس' ایام المامون کا ترجمہ' وغیرہ۔

۵۔ روسی مسلمانوں کے موضوع پر: شمالی قوقاز میں عربی ادب' وغیرہ۔

۶۔ روسی استشراق کی تاریخ کے موضوع پر: کگوفتسف اور بارتولد کی سوانح عمریاں۔

سوویت روس میں استشراق کی تاریخ عربی مخطوطات کے ساتھ اور دوسری کتابیں۔

''عربی جغرافیہ نویسی کی تاریخ'' ۱۹۵۸ء میں شائع ہوئی پھر ۱۹۶۳ء اور ۱۹۶۵ء میں اس کا عربی ترجمہ شائع ہوا' عربوں کی جغرافیہ نویسی پر کراشکوفسکی کی یہ کتاب سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ مصنف ۱۹۰۹ء سے سوویت جغرافیائی اکادمی کا ممبر تھا اور ۱۹۳۹ء سے ۱۹۴۵ء تک اس کا نائب صدر رہ چکا تھا۔

کراشکوفسکی نے کم عمری ہی سے عربوں کی جغرافیہ دانی کا مطالعہ شروع کر دیا تھا۔ وہ اپنے طلبا کو عربوں کی تاریخ اور جغرافیہ پر لیکچر دیتا تھا اُس نے ''عربوں کا ریاضیاتی جغرافیہ'' 'یونانی مکتب فکر کے عربی جغرافیہ نویس'' اور ''مکاریوس انطا کی کا سفر روس'' جیسے تحقیقی مقالات سپرد قلم کیے۔ اس نے احمد بن ماجد کے تین بحری اراجیز کا بھی انکشاف کیا۔ کراشکوفسکی نے جغرافیہ کے موضوع پر جو کتاب لکھی تھی اسے چھ حصوں میں ۱۹۵۵ء اور ۱۹۶۰ء کے دوران اس کی موت کے بعد اس کے شاگردوں اور دوستوں نے شائع کیا۔ اس سے پہلے عربی جغرافیہ کے موضوع پر نلینو' بارتولد' مینوسرسکی' کرامرس رسکا اور فیران وغیرہ نے اپنی کاوشیں پیش کی تھیں۔ لیکن کراشکوفسکی نے جس علمی انداز سے تحقیق کی وہ اُسی کا حصہ تھا۔ اس نے خود اس کے بقول فیلولوجیکل طریقہ کار اپنایا تھا۔ البتہ اس نے علمی جغرافیہ اور جغرافیائی انکشافات پر بھی بحث کی اور خوارزمی' الغ بیگ' بیرونی اور احمد بن ماجد جیسی شخصیتوں کے کارناموں پر روشنی ڈالی۔

کراشکوفسکی نے جاہلی دور میں جاہلی شاعری کی اس بحث سے ابھرنے والے جغرافیائی تصورات پھر یونان اور ہندوستان کے زیر اثر عربوں کی جغرافیہ دانی و جغرافیہ نویسی اور اس کی اصناف جیسے وصفیاتی جغرافیہ' سفرنامے' بحری جغرافیہ' عمومی جغرافیہ' مقامی جغرافیہ وغیرہ پر بحث کی اور ان کے مراکز' مکاتب فکر اور رجحانات پر روشنی ڈالی ہے۔ اس نے جن

شخصیتوں اوران کے مکاتب فکر کے بارے میں قلم اٹھایا ہے ان کی فہرست بھی طویل ہے اور تفصیلات دینے میں دِقت نظر سے کام لیا ہے فارسی اور ترکی میں لکھے جانے والے جغرافیائی لٹریچر کا بھی جائزہ لیا گیا ہے' عہد وسطی سے تا زمانہ حال سبھی موجود مصادر و مراجع شامل کر لیے گئے ہیں ڈاکٹر طہٰ حسین نے ایک بار اپنی گفتگو میں صحیح کہا تھا کہ عربی ادب کی کسی صنف کو جس انداز سے کراشکوفسکی نے سنوارا ہے اور جس دقیقہ رسی اور تفصیل سے موضوع کا حق ادا کیا ہے اس کی مثالیں بہت کم ملتی ہیں' ڈاکٹر طہٰ خود ساربون یونیورسٹی (پیرس' فرانس) میں عربوں کے جغرافیہ پر تحقیق کرنا چاہتے تھے لیکن بعض وجوہات کی بنا پر انھوں نے ابن خلدون کے سماجی فلسفہ پر کام کیا۔ کراشکوفسکی نے طہٰ حسین کی "الایام" کا روسی زبان میں ترجمہ کیا۔ عالم عرب میں جغرافیہ کی تدریس کا ابتدائی کام ان لوگوں نے شروع کیا تھا جنھوں نے مغرب میں تعلیم حاصل کی تھی جیسے مصطفیٰ عامر' محمد عوض محمد' سلیمان حزین' عباس عمار وغیرہ۔ انھوں نے جغرافیہ کی اصطلاحوں کا عربی متبادل تلاش کیا۔ ان کا یہ کارنامہ قابل قدر ہے لیکن عربی جغرافیہ نویسی کی وراثت کی اشاعت کے سلسلہ میں کراشکوفسکی کو سربراہ مانا گیا ہے۔ ایک معاصر عرب سائنس دان نے بجا طور پر لکھا ہے: ''ہم سب کراشکوفسکی کے ممنون احسان ہیں''۔

۴۔ آندریہ میکیل (پیدائش سنہ ۱۹۲۹ء)

معاصر فرانسیسی مستشرق آندریہ میکیل ۱۹۷۶ء سے مشہور عالم کولیج دی فرانس (پیرس' فرانس) میں عربی زبان وادب کا پروفیسر ہے' ایک ادیب کی حیثیت سے فرانس میں اس کو بڑی شہرت حاصل ہے "گیارھویں صدی کے وسط تک عالم اسلام کا بشری جغرافیہ" جیسی کتاب کی بدولت استشراق کی دنیا میں اسے بڑی شہرت حاصل ہوئی۔ یہ کتاب تین جلدوں میں ۱۹۶۷ اور ۱۹۸۰ کے دوران منظر عام پر آئی۔ میکیل ۵۴۔۱۹۵۳ء کے دوران دمشق فرانسیسی اکادمی اور ۶۲۔۱۹۶۱ء کے دوران مصر کے فرانسیسی ثقافتی مشن کا صدر رہ چکا ہے۔ اس حوالہ سے وہ عالم عربی میں غیر معروف نہیں ہے۔ فرانس

واپسی پر پہلے تو جنوبی فرانس میں واقع ایکس یونیورسٹی میں پھر ۱۹۶۸ء میں ساربون یونیورسٹی میں پروفیسر بنایا گیا بعد میں اسے کولیج دی فرانس کی چیر پیش کی گئی جہاں وہ تاہنوز مصروف کار ہے۔

عربی جغرافیائی لٹریچر کے موضوع پر اس نے سب سے پہلے "المقدسی" کی ایک کتاب کا جزوی ترجمہ کیا "گیارھویں صدی کے وسط تك عالم اسلام کا بشری جغرافیہ" چار سوبیس صفحات پر مشتمل ہے جس میں عالم اسلام کو قدیم عرب جغرافیہ نویسوں کی فراہم کردہ معلومات کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کا پہلا حصہ ۱۹۶۷ء میں شائع ہوا۔ نو ابواب اور تین ضمیموں پر مشتمل اس حصہ میں عربی جغرافیہ کے موضوع پر ابن قتیبہ اور جاحظ کی "التربیع والتدویر" اور "کتاب الحیوان" کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ دوسرے عرب جغرافیہ نویسوں کے پیش کردہ خاکوں اور نقشوں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ جغرافیہ دانی اور جغرافیہ نویسی نے انتظامی ادبیات اور تجارت کو فروغ دینے میں جو کردار ادا کیا تھا۔ سہ بھی اس کتاب میں واضح کیا گیا ہے اس کتاب سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ عربوں کی "کارٹوگرافی" کس نوعیت کی تھی ابن خرداذبہ الجیہانی اور الیعقوبی جیسی شخصیتوں کے فروغ جغرافیہ میں کردار کو بھی واضح کیا گیا ہے۔ سیرانی ابودلف ابن الفقیہ ہمدانی ابن رستہ مسعودی اخوان الصفا خوارزمی بیرونی اصطفوی ابن حوقل مہلبی اور مقدسی جیسے نمائندہ ترین جغرافیہ نویسوں کے کارناموں کو واضح کیا ہے جو پورے عالم اسلام کا استقصا کرتے ہیں۔ ان کارناموں میں مسلم اسپین کے شہروں کی بھی دقیق تفصیلات درج کی گئی ہیں۔

۱۹۷۵ء میں کتاب کا دوسرا حصہ شائع ہوا۔ اس حصہ میں ایک اضافی مقدمہ بھی ہے جس میں قرون وسطیٰ کے جغرافیائی ادب کے مطالعہ کا طریقہ بتایا گیا ہے۔ کتاب میں عربوں کے اسفار ہندوچین اور ایشیاء کے بارے میں عربوں کی واقفیت افریقہ کے خطوں کے بارے میں معلومات، بری و بحری تجارت، سامان تجارت، تجارتی راستے، مغربی وسط ایشیاء، ترکوں اور مغلوں کی جائے سکونت کے حالات پھر اسلام کی اشاعت میں ان میں ہونے والی تبدیلیاں

اور عہد ہائے وسطیٰ میں ترکی قبائل کی تقسیم کے بارے میں نقشوں پر بحث کی گئی ہے۔ آخر الذکر موضوع پر متعدد مستشرقین نے اپنی کاوشیں چھوڑی ہیں، جیسے بارتولڈ، بلیو، مینورسکی، اشپولر وغیرہ۔ اس حصہ میں مشرقی یورپ کے خطوں اور بلغار، خزر و صقالبہ جیسی قوموں کے بارے میں عربوں کی معلومات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ نیز مغربی یورپ اور بازنطینی خطوں کے بارے میں عربوں کی معلومات کی وضاحت کی گئی ہے۔ یاجوج و ماجوج اور جزائر داق الداق کے علاوہ مختلف خطوں میں عربوں کی نو آبادیوں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ پھر اسلامی سلطنت اور اس کے حدود اور خود اسلامی سلطنت کے تصور کو واضح کیا گیا ہے۔

کتاب کا تیسرا حصہ ۱۹۸۰ء میں شائع ہوا جس میں عالم اسلام کا طبعی جغرافیہ، دریاؤں، ریگستانوں، وادیوں، آب و ہوا، حیوانی اور نباتاتی عالم، غذائی نباتات، گل و گلزار، لکڑیاں، عنبر و مرجان وغیرہ پر مباحث شامل ہیں۔ کتاب کے تینوں حصوں کے آخر میں مختلف فہرستیں دے دی گئی ہیں۔ اگر یہ کتاب عربی میں ترجمہ ہو جائے تو علمی حلقے اس کی معلومات سے بہتر استفادہ کر سکتے ہیں۔

کراشکوفسکی اور میکیل عربی جغرافیہ کے میدان میں دو اہم استشراقی نام ہیں لیکن ان دونوں کا طریقہ کار مختلف ہے۔ کراشکوفسکی نے عربی ادبیات کی دیگر اصناف مثلاً تاریخ، فلسفہ، شاعری و نثر نگاری کی طرح عربی جغرافیہ کی تاریخ لکھنا چاہی اور عرب جغرافیہ کی میراث کو منظر عام پر لانا چاہا، جب کہ میکیل کا مقصد یہ ہے کہ عربوں کی جغرافیائی معلومات کا تجزیہ کیا جائے اور اس کی روشنی میں دنیا کی منظم تصویر سامنے لائی جائے جو تصویر اس وقت عربوں کے سامنے تھی۔ یہ بتانا ضروری ہے کہ روسی مستشرق میں باریک بینی، دقیقہ رسی اور قطعیت جیسی علمی انداز کی خوبیاں نمایاں ہیں جبکہ فرانسیسی مصنف ادبی چاشنی اور خوبصورت اندازِ نگارش کے لیے مشہور ہے۔

اس گفتگو کے اختتام پر اس بات کا کھلے دل سے اعتراف کرنا ضروری ہے کہ عربی جغرافیہ کے میدان میں مستشرقین کی خدمات واقعی قابل قدر اور لائق تحسین ہیں۔ مستشرقین کی

غلط فہمیاں یا بدنیتی ہماری صاف اور ستھری شریعت، تاریخ اور عقائد کے میدان میں رہی ہے۔ جغرافیہ کے میدان میں وہ ایسا نہیں کر سکتے تھے۔ جغرافیہ ایک وصفیاتی علم ہے جس کا انداز سائنسی علوم سے ملتا جلتا ہے۔ یہ بات بھی ہے کہ جن مستشرقین نے عربی جغرافیہ کو موضوع بنایا وہ اپنی خوش اخلاقی اور عربوں اور عربی تہذیب سے محبت کے لیے مشہور تھے۔ اس طرح ان کی کاوشوں میں کینہ توزی اور زہر افشانی کے وہ عناصر نہیں ملتے جو دوسرے عربی و اسلامی علوم کے شعبوں میں مستشرقین کی تحریروں میں نظر آتے ہیں۔

سیاسیات:

اسلامی کا سیاسی نظام اور مستشرقین

مستشرق آرنلڈ کے خیالات کی تردید[1]

ابتدائیہ: اسلامی کا سیاسی نظریہ

انگریز مستشرق آرنلڈ (Thomas W.Arnold) نے اپنی کتاب ''خلافت'' (The Caliphate) میں اسلام کے سیاسی نظریہ پر جو بحث کی ہے۔ میں نے اپنے اس مضمون میں اس کا ایک تنقیدی جائزہ لیا ہے۔ آرنلڈ کو یورپ کے حلقہ مستشرقین میں عمومی طور پر اور انگریز مستشرقین کے گروہ میں خصوصی طور پر بڑا مقام حاصل ہے میرا انتخاب موضوع اسی پس منظر میں ہے۔ اس مضمون میں میں نے نئ اصطلاحوں میں بات کی ہے اور معروضیت پسندانہ جائزہ کو پیش نظر رکھا ہے۔ تقابلی مطالعہ کے اصول میرے پیش نظر ہیں۔ یہ مقالہ بنیادی طور پران قارئین کے لیے ہے جو سیاسیات کا گہرا مطالعہ رکھتے ہیں اور جن کا انداز اختصاصی ہوتا ہے۔ اس مطالعہ میں میں نے ان اصولوں کو سامنے رکھا ہے جو اہل مغرب کے بقول ان کے اپنے ہیں اور جو معاصر سیاسیات میں متداول ہیں۔ قاری کے سامنے آخر میں یہ امر بھی واضح ہو جائے گا کہ جن اصولوں اور ضابطوں کو اہل مغرب نیا اور خود اپنا وضع کردہ سمجھتے ہیں ان کی روح ہزار سال پہلے اسلام میں موجود تھی۔

کوئی بھی سیاسی نظام فلسفوں اور قدروں کا مجموعۂ قواعد ہوتا ہے۔ یہ قواعد'' سیاسی

[1] ڈاکٹر محمد طٰہٰ بدوی، پروفیسر شعبہ سیاسیات کلیۃ التجارۃ، اسکندریہ یونیورسٹی، اسکندریہ

مسئلہ'' کا حل ہوتے ہیں۔ سیاسی مسئلہ کے حل پر قدرت اور مفاہمت ہی سے کسی سیاسی نظام کی خوبیوں یا خامیوں کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ مغربی نظام ہائے فلسفہ نے اس سیاسی مسئلہ کے جو حل بتائے ہیں جن میں سیاسی جمہوریت گویا ایک قدر مشترک ہے ہم اس کا جائزہ لیں گے پھر اسلامی سیاسی نظریہ سے اس کا موازنہ کریں گے پھر اسلامی نظریۂ سیاست میں جو قدرت' صلاحیت اور مفاہمت سیاسی مسائل کو حل کرنے کے سلسلہ میں موجود ہے اس کی روح کو آشکار کرنے کی کوشش کریں گے

تجزیہ:

سیاسی مسئلہ کی جڑیں اس بنیادی تصور میں پیوستہ ہیں کہ دوسروں پر تسلط کی خواہش ہر انسان کے خمیر

ہوتے ہیں۔ یہاں یہ سیاسی مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ اس غلط استعمال کے رجحان کو دور کرنے کے لیے کن وسائل کا استعمال کیا جائے؟ دوسرے الفاظ میں سیاسی اقتدار ایک سماجی ضرورت ہے' انسانی معاشروں کا قیام اس کا متقاضی ہے۔ لیکن یہ عمدہ ضرورت اپنی عمدگی سے اس وقت تجاوز کر جاتی ہے جب سخت گیری جنم لے لیتی ہے اور استبداد راہ پاتا ہے۔ فکر انسانی کو اس سلسلہ میں بہت سے تجویز کردہ پیمانے ملے جن کا استعمال تاریخ کے مختلف ادوار میں ہوا۔ اس سلسلہ میں ہم اسلام کے موقف کا جائزہ لیں گے اور جدید مغربی فکر اور اس کے سیاسی نظاموں سے اس کا موازنہ کریں گے۔ (۱)

جدید مغربی سیاسی فکر اور نظام سیاست بڑی حد تک قدیم یونانی نظریات سے جڑے ہوئے ہیں۔ آج تک مغربی دنیا یونانی فکر کی مرہون منت ہے۔ حکومت کی یونانی تقسیم اس طرح تھی:

۱۔ فرد کی حکومت۔ ۲۔ اقلیت کی حکومت۔

۳۔ اکثریت کی حکومت۔

فرد کی حکومت کی مختلف شکلیں ہیں جیسے مونارکیت (Monarchism) یاامارت' استبداد (Depotism) اور آمریت (Dictatorship) اقلیت کی حکومت' اشرافیت (Aristocracy) اولیگارشیت (Oligarchism) اورتھیوکریسی (Theoracy) کی شکلیں اختیار کرتی ہیں۔ اکثریت کی حکومت جمہوریت (Democracy)اور انارکی (Anarchism) کی شکلوں میں ہوتی ہے اکثریت کی حکومت میں عوامی نمائندوں کو اقتدارسونپ دیا جاتا ہے جبکہ انارکیت میں عوام کی اکثریت نظم وضبط کے سامنے سرتسلیم خم کرنے سے انکار کر دیتی ہے۔ ان دونوں ہی صورتوں میں عوامیت کی بو ہرسو پھیل جاتی اور بے علم عوام زمامِ اقتدار کو سنبھالتی ہے۔

یونانی فکر کے نزدیک سیاسی مسئلہ حل کرنے کے لیے یہی عددی پیانہ سب سے زیادہ کارگر اور کامیاب تھا۔ معاشرہ میں بسنے والے انسان مختلف اقتصادی اور سماجی پس منظر کے حامل ہوتے ہیں اور عوامی معاملات کوحل کرنے کے سلسلہ میں آبادی میں اپنے سماجی اوراقتصادی مقام کے لحاظ سے کردارادا کرتے ہیں۔ یونانی تصور میں ''دستور'' اور'' سماج کی سیاسی ساخت'' میں یہیں سے خلط مبحث پیدا ہوتا ہے۔ اہل یونان دستور کی صورت اور اس کے احترام پرخوب تقریریں کرتے تھے۔ اس سے ان کی مراد وہ سابق قوانین نہیں ہوتے تھے جو نظام حکومت کی ساخت اور کردار کی تقسیم کرتے ہیں اورمحکومین سے جڑے ہوئے ہوتے ہیں۔ دستور سے ان کی مرادعوامی معاملات میں عوام کا اپنے اقتصادی اورسماجی رتبہ کے لحاظ سے اشتراک کا تناسب ہوتا تھا۔ یہیں سے یونانی فکر نے حکومتوں کی تقسیم میں عدد کے پیانہ کو بنیادی طور پرتسلیم کر لیا۔ دستوری حکومت اور مجموعی لحاظ سے اچھی حکومت میں افلاطون اورارسطو کے نظریات میں خلط مبحث پیدا ہوگیا۔ ارسطو کے نزدیک دستوری اور استبدادی حکومتوں کا فرق اس تصور پر قائم تھا کہ سارے عوام کی بھلائی کے لیے حکومت اور کسی خاص طبقہ (سماجی یا اقتصادی طبقہ) کی بہبود کے لیے حکومت میں فرق نہ ہونا چاہیے۔ افلاطون نے اپنی جمہوریت میں سیاسی مسئلہ کا یہی حل دیکھا ہے کہ حکومت کو فلاسفہ کے سپرد کردیا جائے جو

گنجینہ علم ہوتے ہیں اور یہی سب سے بڑی فضیلت ہے۔ یہ ایک روشن ضمیر فرد واحد کی حکومت ہوگی جسے کسی قانون، عرف یا رواج کی قطعی ضرورت نہیں۔ اس طرح قدیم یونانی فکر میں حتیٰ کہ افلاطون کی مطلق مثالیت میں دستوری حکومت کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے۔ نظام حکومت کی تاریخ میں پہلی بار اسلام نے طے شدہ دستور کا تصور پیش کیا اور مغرب اس سے ہزار سال کے بعد انتہائی تنگ دائرہ میں اس سے روشناس ہوا۔ اب سوال یہ ہے کہ مغرب کی معاصر فکر اپنے جدید فلسفوں میں سیاسی مسئلہ کا کیا حل پیش کرتی ہے؟

مغرب کی معاصر سیاسی فکر کے نزدیک جدید ریاست کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اس سیاسی سماج کی جدید تاریخی تصویر ہے جو پہلے معروف نہ تھی۔ اقتدار کی طے شدہ قانونی تنظیم اس تصویر کو ابھارتی ہے۔ اس سے سیاسی معاشرہ بے لگام شخصی حکومت سے نئی ریاست تک آیا جس میں نظام کی پابندی خوف کی پابندی کی جگہ لے لیتی ہے اور جہاں قانون کی حکومت افراد کی حکومت کی جگہ ہوتی ہے (یہ اسلام کے اس تصور سے یکسر مختلف ہے جس میں حکمران کو قرآن وسنت کے دستور کی پوری پیروی کرنی ہوتی ہے اور جن کی حیثیت کارندے کی ہوتی ہے) تصور ریاست پر قائم معاصر مغربی سیاسی نظام کا جواز قوم کی سیادت پر مبنی ہے۔ مغربی فکر کے نزدیک سیاسی استبداد کو دور کرنے کا یہ سب سے اچھا اور کامیاب طریقہ ہے اور سیاست کے میدان میں ان کے فلسفوں اور جدید ثقافت کا ثمرہ ہے۔

''جواز'' کے اصول کو مغربی مفکرین فرانسیسی نمفی مونت سیسکو کی طرف منسوب کرتے ہیں جس نے پہلی بار اپنی کتاب "La Spirit de Lois" میں اس تصور کو پیش کیا۔ یہ کتاب ۱۷۴۸ء میں شائع ہوئی۔ مونت سیسکو نے اپنی اِس کتاب میں عددی پیمانہ کے قدیم یونانی نظریہ کو باقی رکھا لیکن یہ تلاش بھی جاری رکھی کہ استبداد کو کس طرح روکا جاسکتا ہے۔ مونت سیسکو نے اس کتاب میں جمہوریت بادشاہت (جس میں مقرر قوانین کے مطابق ایک شخص حکومت کرتا ہے) اور استبداد (Depotism) کی شکلوں پر بحث کی ہے۔ مغربی مفکرین کے نزدیک مونت سیسکو کا یہ نظریہ خود اس کا طبع زاد ہے آگے ہم بتائیں گے کہ جواز کا یہ اصول

مونٹ سیسکو سے صدیوں پہلے اسلام کا عطا کردہ ہے۔

معاصر مغربی سیاسی نظاموں میں ''جواز'' کے اس اصول کا عملی کردار کیا ہے؟ اس سلسلہ میں مغربی قوانین کا فلسفہ ''Legitimite'' (Legitimacy) اور '' (Legality) Legalite'' میں فرق کرتا ہے۔ اول الذکر اصطلاح ایسے اقتدار کے جواز کی طرف اشارہ کرتی ہے جو کسی معاملہ میں فرمانبرداری کا تقاضہ کرنے کی اہلیت رکھتا ہے جب کہ ثانی الذکر اصطلاح میں یہ بات ہے کہ ایک طرف اقتدار اٹھے دوسری طرف قانونی نظام قائم ہو اور اس قانونی نظام کے اہل کار اس کی پابندی کریں۔ اس طرح یہ ریاست قانونی نظریہ کی طرح ہے۔ اس طرح یہ باور کرادیا جاتا ہے کہ دستوری نظام میں معین کارروائیوں سے قوانین حکومت بنا دیئے گئے ہیں جن کی قانونی حیثیت اب مسلم ہے۔ مغربی سیاسی نظاموں میں قانونیت کی ضمانت کو خود حکومت کے ایک محکمہ یعنی عدلیہ کے سپرد کیا گیا ہے جو بظاہر آزاد ہونے کے باوجود حکومت کے اثر سے کلی طور پر آزاد نہیں ہو سکتی جبکہ عدلیہ کے افراد کا انتخاب حکومت ہی کرتی ہے۔ اس طرح یہ ضمانت باقی نہیں رہتی کہ قانونیت باقی رہ سکے گی اور کسی بھی طرح اس کی خلاف ورزی نہ ہوگی۔ یہ ضمانت تو دراصل ان بنیادی قدروں اور بلند نصب العین سے مل سکتی ہے جو قانونیت کے مغربی تصور میں پائے نہیں جاسکتے۔

اینگلوامریکی قانون میں ''قانون کی حکومت'' کی ضمانت میں یہ بات کہنے کی کوشش کی گئی ہے جس کا مطلب ریاست کی حکومت کا احترام ہی نہیں بلکہ سماج کے بلند نصب العین اور بنیادی قدروں کا احترام بھی ہے۔ یہ اس کا مثبت پہلو ہے منفی پہلو میں یہ بات آتی ہے کہ اقتدار کوئی ایسا قانون نہیں بنائے گا جو ریاست کے قانونی نظام سے میل نہ کھاتا ہو (۲) لیکن خود اس کی کیا ضمانت ہے کہ ریاست کا اقتدار اس بلند نصب العین اور قدروں کو ہمیشہ پیش نظر رکھے گا یا مثبت پہلو ہمیشہ باقی رہے گا؟ اسی وجہ سے مغربی نظام فکر اور فلسفہ میں افراد کو کسی قانون یا حکومت کے خلاف آواز اٹھانے کا حق دیا گیا ہے جب ان کو ایسا لگے کہ یہ قانون یا حکومت ان بلند قدروں اور نصب العین کے خلاف ہے اور ظالمانہ نظام کو تشکیل دیتی ہے لیکن

اس حل کو سیاسی کہہ سکتے ہیں قانونی نہیں کہہ سکتے۔ فرد کا یہ حق ۱۷۸۹ء کے انقلاب فرانس کے بعد حقوق انسانی کے میثاق کا ایک حصہ ہے جو ۱۷۹۱ء کے دستور میں شامل کرلیا گیا تھا۔ لیکن اس دستاویزی قانون نے وہ وسائل نہیں اپنائے جن سے اس کی عملی تنقید ہوسکتی تھی اس کی حیثیت ایک فلسفیانہ سند کی سی رہی۔ اس سے پہلے جان لاک جیسے انگریز فلسفی نے کہہ دیا تھا کہ بغاوت کرنا اس وقت ہر شہری کا فطری حق بن جاتا ہے جب سیاسی معاشرہ کے قیام کے اغراض کے خلاف حکومت کی جائے۔ ان دو نظریوں کو چھوڑ کر مغرب کے کسی بھی دستور میں عوام کو یہ حق نہیں دیا گیا ہے کہ وہ حکومت کے ظلم کے خلاف اٹھیں جب حکومت معاشرہ کے اعلیٰ نصب العین اور بنیادی اقدار کے خلاف ہو۔ مغربی نظام سیاست میں نظریۂ ظلم کو ژاں ژاک روسو کے فلسفہ کے تحت رد کردیا گیا ہے۔ روسو نے "عقد اجتماعی" میں یہ تصور دیا ہے کہ قانون عوامی ارادہ کا ترجمان ہوتا ہے اور یہ بات نامعقول ہے کہ عوامی ارادہ خود اپنے اوپر ظلم کرے۔ قانون جب بولے تو ضمیر کو خاموش ہوجانا چاہیے' اس طرح معاصر مغربی سیاسی نظاموں میں ظلم کے لیے کوئی جگہ ہی نہیں ہے۔ اس کے برعکس اسلام نے پہلی بار شریعت کا اصول دیا اور فرد کو یہ حق دیا کہ وہ ظلم کا مقابلہ کرے اور اس موقع پر معاملہ کو اہل اقتدار کے ہاتھ نہ چھوڑ دے۔

مغربی ملکوں کے نظام سیاست میں سیادت قوم دوسری بنیاد مانی جاتی ہے جس کو انگریز جان لاک اور فرانسیسی ژاں ژاک روسو کی طرف منسوب کیا جاتا ہے' اس طرح جابر بادشاہوں' اشراف اور بورژوا طبقہ کا مقابلہ کیا گیا۔ جان لاک نے اپنی کتاب "شہری حکومت" (جو ۱۶۹۰ میں شائع ہوئی) میں یہ تصور دیا تھا کہ سیاسی مسئلہ کا حل نیابتی جمہوریت میں موجود ہے جس میں عوام کے اپنے بھیجے ہوئے نمائندے ہوں۔ روسو کا نظریہ یہ ہے کہ عوام کے نمائندے کبھی بھی عوام کی ترجمانی نہیں کرسکتے' وہ صرف اپنی ترجمانی کرسکتے ہیں۔ روسو کا کہنا تھا کہ یہ غلط ہے کہ نیابتی نظام کے زیر سایہ انگریز قوم آزاد ہے' قوم اپنے نمائندوں کو چننے میں تو آزاد ہے لیکن اس کے بعد وہ ان کے غلام بن جاتے ہیں۔ انتخاب کا عمل ختم ہوتے ہی دونوں کے

رشتے ٹوٹ جاتے ہیں اس طرح قوم کی حکومت سیاسی مسئلہ کا صحیح حل کس طرح ثابت ہوسکتی ہے جب کہ یہاں بھی استبداد کا امکان موجود ہے۔ انگریزی سیاسی ادب میں اس قسم کے جملے ملتے ہیں:

''انگلینڈ پر منطق کی نہیں بلکہ پارلیمنٹ کی حکومت ہے۔''

''انگریزی پارلیمنٹ ہر بات پر قادر ہے وہ صرف مرد کو عورت اور عورت کو مرد نہیں بنا سکتی۔''

برتر ان دی جو وینل نے اسی لیے کہا تھا کہ عوام کی حکومت کا مطلب صرف یہ ہے کہ ''کسی خیالی رانی (عوامی ارادہ) کو کسی زندہ راجا کی جگہ بٹھا دیا جائے عوامی ارادہ کے اورنگ نشیں بدلتے رہتے ہیں اس طرح نااہل موقع پرستوں کے دور آنے کا امکان بڑھتا جاتا ہے اب جبکہ وہ ''عوامی ارادہ'' کا اوتار ہیں تو انھیں کوئی ہٹا نہیں سکتا اور عوامی ارادہ غلطی یا ظلم نہیں کرسکتا۔ (۳)

اب ہم دیکھیں گے کہ اسلام نے کس طرح سیاسی مسئلہ کو بڑی کامیابی کے ساتھ حل کیا ہے اور اس کا قانونی نظام کتنا منضبط ہے۔

آرنلڈ کی کتاب ''خلافت'':

اسلام نے سیاسی مسئلہ کو جس طرح حل کیا ہے اس کا جائزہ لینے سے پہلے ہم انگریز مستشرق آرنلڈ نے اپنی کتاب "خلافت" میں خلافت کے اسلامی نظریہ پر جو بحث کی ہے اس کا تجزیہ کرنا چاہیں گے اور تنقیدی جائزہ لیں گے۔ آرنلڈ کی یہ کتاب پہلی بار ۱۹۲۴ء میں آکسفورڈ سے شائع ہوئی۔ (۴)

آرنلڈ نے بات اس طرح شروع کی ہے کہ اسلام میں علمائے دین نے قرآن کے تصور خلافت میں کچھ ''تجدید'' کی ہے۔ قرآن ہی قانون سازی کا بنیادی سرچشمہ ہے۔ علماء کا یہ عمل ویسا ہی تھا جیسا کہ عہد ہائے وسطیٰ میں مسیحی علماء نے پوپ اور پادریوں کی خواہشات کے زیر اثر کتاب مقدس میں کہیں کہیں تجدید کردی تھی۔ آرنلڈ نے اس کے بعد کچھ آیتیں پیش

کی ہیں اور بتایا ہے کہ ان آیتوں کے مطالب پر مزید روشنی ڈالنے کے لیے احادیث کا سہارا لینا پڑا۔ خلافت کے مسئلہ میں اِن احادیث کو بنیادی حیثیت حاصل رہی ہے۔ یہ حدیثیں وہ ہیں جن میں حاکم کی فرمانبراری کا حکم دیا گیا ہے خواہ وہ عادل ہو یا ظالم۔ اگر وہ عادل ہے تو اللہ کے پاس اسے عدل کا ثواب ملے گا۔ اگر ظالم ہے تو آخرت میں اسے ظلم کا بدلہ ملے گا' اور رعایا کو فرمانبرداری کا ثواب عطا ہوگا۔ آرنلڈ نے اگرچہ اس بات کی صراحت کردی ہے کہ ایسی کچھ حدیثیں گھڑی ہوئی لگتی ہیں جنھیں کسی خاندان کے سیاسی موئدین نے گھڑ لیا تھا۔ ایک سیاسی نظریہ ان کے پیش نظر تھا جس کو استبدادی خلافت کے لیے استعمال کیا جاسکے۔ لیکن اس نے آخر میں یہ دو باتیں کہہ دی ہیں:

۱۔ اسلامی خلافت ایک استبدادی نظام تھا جس میں حاکم کو سارا اختیار ہوتا تھا اور رعایا پر کسی پس وپیش کے بغیر اطاعت لازم تھی۔ کیونکہ خلافت کا یہی تصور قبول کرلیا گیا تھا۔ (۵)

۲۔ خلافت کا سیاسی نظریہ خود اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ روئے زمین کا ہر اقتدار خدائی سرچشمہ سے جڑا ہوا ہے۔ رعایا کے لیے اطاعت ضروری ہے۔ خواہ حاکم عادل ہو یا ظالم۔ (۶)

آرنلڈ نے اس بحث کا خاتمہ کچھ عجیب ڈھنگ سے کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خلیفہ کا تحکمانہ خودمختارانہ اقتدار ایک طرح مقید بھی تھا۔ مسلمان ہونے کے ناطے خلیفہ اسلامی شریعت کا پابند تھا اور تمام مسلمانوں میں مساوات برتنا ضروری تھا کیونکہ اس شریعت کا سرچشمہ خدائی وحی تھی جو زندگی کے مختلف شعبوں میں انسانی برتاؤ کی تنظیم کے لیے آئی تھی۔ اسی وجہ سے اسلام میں کلیسائی قانون (نظام عبادات) اور قانون حکومت کا فرق پیدا نہیں ہوا جو مسیحیت میں بھی ملتا ہے۔ اس طرح نظریاتی پہلو سے یہ ضروری تھا کہ اسلامی انتظامیہ قانون مقدس (شریعت اسلامیہ) کے احکام سے ہم آہنگ ہوتی۔ (۷)

قرآن' سنت اور خلفاء کے عمل سے ابھرنے والی اصل تصویر کو دیکھنے سے پہلے ہم ان

منہجی اور اصطلاحی غلطیوں کی نشاندہی کریں گے جن کا آرنلڈ شکار ہوا ہے۔

آرنلڈ نے اپنی کتاب "خلافت" کے تیسرے باب میں بات اس طرح شروع کی ہے کہ مسلم علماء نے خلافت کے اسلامی نظریہ میں کچھ تجدید کی ہے۔ قرآن سے جو نظریہ ملتا ہے اس کی وضاحت انھوں نے کچھ احادیث سے کی ہے۔ آرنلڈ کی اِس گفتگو سے پتہ چلتا ہے کہ ''سیاسی نظریہ'' کا منہجی اور اصطلاحی مفہوم آرنلڈ کے ذہن سے بالکل غائب ہے۔ اس نے جس عبارت میں اسلامی خلافت کے نظام کا تجزیہ کیا ہے اس کے مطابق خلافت کا ایک سیاسی نظریہ تھا جس کی سند کو علماء نے قرآن اور حدیث میں تلاش کرنا شروع کیا۔ اس تصور کا سیاسی نظریہ کے منہجی اور اصطلاحی مفہوم سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کوئی بھی سیاسی نظریہ منہجی اور اصطلاحی طور پر کچھ مفروضات اور تصورات کا ہم آہنگ ذہنی ڈھانچہ ہوتا ہے۔ یہ مفروضات اور تصورات صورت حال سے مستعار لیے جاتے ہیں اور صورت حال کی تفہیم میں ان سے مدد لی جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اخلاقی' فلسفیانہ اور عقائدی مقدمات سے نکالے ہوئے تصورات کی تشکیل سیاسی نظریہ ہوتی ہے۔ اس طرح یہ ایک فلسفیانہ نظریہ ہے جو ''کیا ہونا چاہیے'' کو بتاتا ہے' اور ''کیا کچھ ہے'' سے تعلق نہیں رکھتا۔ اسلام کا نظریہ سیاست قرآن اور سنت سے اخذ کیے گئے تصورات پر مبنی ہے۔ حالات کے تقاضوں کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ معاشرہ کے سیاسی تعلقات سے ان تصورات کا رشتہ ہوتا ہے۔ اگر آرنلڈ کے ذہن میں یہ بات واضح ہوتی تو اسے اسلامی نظریہ سیاست کے فکری ڈھانچے کا انکار نہ کرنا پڑتا۔ آرنلڈ نے جس استبدادی نظام کے بارے میں یہ کہا ہے کہ علماء نے اس کی سند قرآن اور حدیث میں تلاش کی ہے ایسا کوئی نظام یا نظریہ اسلام میں موجود نہیں ہے۔ اس کو ہم نظریہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ قرآن وسنت سے ایسا کچھ استنباط نہیں کیا جا سکتا ہے۔ لیکن آگے چل کر آرنلڈ یہ بھی کہتا ہے کہ خلیفہ کی تحکمانہ اور خود مختارانہ حکومت ایک طرح مقید بھی تھی۔ ایک مسلمان ہونے کے ناطے خلیفہ شریعت اسلامیہ کا پابند تھا اور تمام مسلمانوں کے ساتھ مساوات برتنا اس کے لیے ضروری تھا۔ کیونکہ جو خدائی وحی شریعت کا سرچشمہ تھی وہ تمام معاملات میں انسانی

برتاؤ کی تنظیم کے لیے آئی تھی۔ اس طرح نظری پہلو سے یہ ضروری تھا کہ ریاست کی انتظامیہ قانونِ مقدس سے ہم آہنگ ہو''۔ استبداد اور تحکم کا مغربی تصور اگر ہمارے ذہن میں موجود رہے تو اِس تضاد کو سمجھنا دشوار نہ ہوگا۔ تحکم یہ ہے کہ ریاست کے قانونی نظام کی بنیادوں کی پابندی نہ کی جائے۔ (یعنی حکام یہ پابندی نہ کریں) استبداد میں سماج کے بلند نصب العین اور بنیادی اقدار سے تجاوز کیا جاتا ہے۔ استبداد اور تحکم جیسی چیزیں اسلام میں سرے سے موجود ہی نہیں ہیں۔ اپنی ذاتی اور عوامی سرگرمیوں میں خلیفہ کی حیثیت مسلم معاشرہ کے ایک عضو کی ہوتی ہے۔ یہ تصور اس نظریہ سے میل نہیں کھاتا کہ اسلامی خلافت کا سیاسی نظریہ استبداد اور تحکم کی سند تھا۔ خلیفہ کا شریعت اسلامیہ کا پابند ہونا اس بات کی ضمانت ہے کہ ریاست کے قانونی نظام کا وہ خود پابند ہوگا اور کسی طرح بھی اس کی خلاف ورزی نہیں ہوسکتی۔

اب سوال یہ ہے کہ سیاسی مسئلہ کا اسلامی حل کیا ہے؟ اور معاصر مغربی ریاست کے تصور کے تئیں اسلام کیا ردعمل دکھاتا ہے؟ جدید مغربی ریاست میں معاشرہ کے سیاسی اقتدار کو ''خام قوت'' سے ''منظّم قوت'' کے حوالہ کیا گیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں فرد کی حکومت نہیں بلکہ قانون کی حکومت ہے۔ قرآن اور حدیث میں حاکم کی اطاعت کے بارے میں جو تعلیمات ملتی ہیں انھوں نے ایک ہزار سال سے زیادہ پہلے ہی معاشرہ کے ''منظّم اقتدار'' کا نقشہ کھینچ دیا تھا۔ قرآن میں آیا ہے:

يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول و اولى الامر منكم (النساء ۵۹)

(اے ایمان والو اللہ اور رسولؐ کی اطاعت کرو اور حکام کی بھی اطاعت کرو)

رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من اطاعنى فقداطاع الله ومن عصانى فقدعصى الله ومن يطع الامير فقد أطاعنى، ومن يعص الامير فقد عصانى۔

(جس نے میری اطاعت کی اس نے خدا کی اطاعت کی، جس نے میری نافرمانی کی

اس نے خدا کی نافرمانی کی، جس نے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی جس نے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی)۔

اسلام کا یہ تصورِ اطاعت اس بات سے مربوط ہے کہ حاکم خود شریعت کا پابند ہو۔ کیونکہ اسلام نے بنیادی طور پر یہ تعلیم دی ہے کہ "لاطاعة لمخلوق فی معصیة الخالق" (خالق کی معصیت میں کسی مخلوق کی پیروی نہیں کی جاسکتی) ایک دوسری حدیث میں صاف کہہ دیا گیا ہے:

السمع والطاعة علی المرء فیما احب واکره مالو یومر بمعصیة،
فان امر بمعصیة فلا سمع ولا طاعة۔

(معاملہ اپنی پسند کا ہو یا ناپسند کا، ایک مسلمان کے لیے حاکم کی اطاعت ضروری ہے بشرطیکہ معصیت کا حکم نہ دیا جائے۔ معصیت کے حکم میں سمع وطاعت نہیں ہے)

یہ تعلیم اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ حکام اپنے اقتدار میں قرآن وسنت کے دستور کی پابندی کریں۔ دستور کی اسی پابندی کو اہل یورپ اپنی طبع زاد سمجھتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے بہت پہلے ہی اس کی تعلیم دے دی تھی۔

اقتدار کے ڈھانچہ میں عددی پیمانہ کے بارے میں اسلام کا کیا رویہ ہے؟ قرآن میں آیا ہے:

أم تحسب أن اکثرهم یسمعون أویعقلون ان هم الا کالانعام بل
هم اضل سبیلا (الفرقان۔۴۴)

(کیا تم سمجھتے ہو کہ ان میں سے بیشتر لوگ سنتے یا سمجھتے ہیں۔ وہ لوگ تو جانور کی طرح ہیں، بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ)

اس آیت میں یہ بات واضح کردی گئی ہے کہ انسانوں کی عددی کمیت کوئی قیمت نہیں رکھتی۔ ایک دوسری جگہ کہا گیا ہے:

یرفع الله الذین آمنوا منکم والذین أتوا العلم درجات (المجادله۔۱۱)

(تم میں سے جو لوگ ایمان لائے اور جو اہل علم ہیں خدا ان کے رتبہ کو بلند کرتا ہے)

ان عمومی قرآنی قدروں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اجتماعی معاملات کے انتظام میں بشری کمیت کو نہیں بلکہ کیفیت کو اہمیت حاصل ہے۔ اس انتظام میں علم وحکمت درکار ہوتے ہیں جو عوام میں نہیں ہوتے۔ اس سلسلہ میں ایمان اور علم کو بنیاد مانا گیا ہے۔ فقہاء نے بھی کیفیت کے معیار کو تسلیم کیا ہے اور کمیت کو مسترد کیا ہے۔ ابوالحسن الماوردی متوفی ۴۵۰ھ نے "الاحکام السلطانیہ" میں امامت کو فرض کفایہ بتایا ہے۔ لوگ اہل اختیار (عوام، انتخاب کرنے والے) یا اہل امامت (حکام، نمائندے) ہوتے ہیں۔ ان سب کے لیے کچھ شرطیں مقرر ہیں۔ اہل اختیار کے لیے تین شرطیں اس طرح ہیں۔ عدل (اپنے ہمہ گیر تصور میں) علم اور حکمت، جس سے پتہ لگ سکے کہ کس شخص میں امامت کی شرطیں پائی جاتی ہیں اور کون بطریق احسن یہ کام انجام دے سکتا ہے۔ اہل امامت کے لیے سات شرطیں ہیں۔ عدل اور علم پہلی دو شرطیں ہیں۔ اس جگہ علم سے اجتہاد کا راستہ کھلتا ہے۔ پانچویں شرط وہ حکمت عملی ہے جو معاملات کے انتظام کا سرچشمہ ہوتی ہے۔ اس طرح اسلام میں عوام کی کمیت کو تنظیم ریاست وحکومت میں کوئی اہمیت حاصل نہیں ہے۔ معاصر مغربی ریاست کے حوالے سے ہم اوپر یہ جان چکے ہیں کہ اس پر ایک تنقید یہ کی گئی ہے کہ اہل اقتدار کا تصور اس بات کا موقع فراہم کرے گا کہ نااہل موقع پرست لوگ وہاں تک پہنچ جائیں۔ اس سے خود اسلامی نظریہ کی ضمنی تائید ہوتی ہے۔

معاصر مغرب میں "جواز" یا "قانونیت" کا تصور یہ ہے کہ اہل اقتدار اپنے قانونی نظام کی پابندی کریں۔ اس اقتدار کے فیصلے اس طور پر قانون قرار پائیں گے کہ وہ قانونی نظام سے ہم آہنگ ہوں گے۔ اس طرح ریاست کے قانونی ڈھانچے سے قانونیت سے سامنے آئے گی۔ دستوری قانون کی ضمانت کی بات بھی کہی گئی ہے، اور "قانون کی حکومت" کے حوالہ سے کہا گیا ہے کہ اس کے مثبت اور منفی تقاضوں کو سامنے رکھا جائے گا۔ لیکن ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ ظلم کی گنجائش باقی رہتی ہے۔

اسلام میں ریاست کا مقصد اسلامی معاشرہ کی تعمیر وتشکیل ہے جس کی ہدایات قرآن اور سنت میں موجود ہیں۔ ان ہدایات سے چشم پوشی کرنا یاروگردانی کرنا اہل اقتدار کے لیے ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ یہی اقتدار کی ابتدا اور بقا کی شرط ہے۔ (۸) اس سلسلہ میں حاکم اور شہری کا کوئی فرق نہیں ہے۔اسلام کا قانونی نظام سابق فلسفوں کی بازگشت نہیں ہے۔اس میں ظلم کا مقابلہ کرنے کی شق ہروقت موجودرہتی ہے۔شریعت نے اس کی قانونی ضمانت دی ہے۔قرآن میں کہا گیا ہے:

ولتكن منكم امه يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون (آل عمران۔۱۰۴)

(تم بہترین امت ہو جولوگوں کے لیے آئی ہے۔تم بھلائی کا حکم دیتے ہو،برائی سے روکتے ہیں۔اور اللہ پر ایمان رکھتے ہیں)

اس طرح برائی کوروکنا ایک عقائدی ذمہ داری ہوجاتی ہے جس کا رشتہ ایمان سے ہے۔ظلم وہ برائی ہے جس کو روکنا مسلمان کے لیے ضروری ہے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من رأىٰ منكم منكر فليغيره بيده' فان لم يستطع فبلسانه وان لم يستطع فبقلبه'وذلك اضعف الايمان(متفق عليه)

(تم میں سے کوئی اگرکسی برائی کو دیکھے تو اسے طاقت سے بدل دینا چاہیے۔اگر طاقت نہ ہوتو زبان سے روکے۔اگر زبان نہ ہوتو دل سے برا جانے۔یہ ایمان کا سب سے کمزور درجہ ہے)

رسول اللہ ؐ کا ارشاد ہے:

افضل الشهداء رجل قام الى امام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر'فقتله فى ذلك ○

(میری امت کا بہترین شہید وہ ہے جو ظالم امیر کا مقابلہ کرے'اس کو بھلائی کا حکم

دے اور برائی سے روکے‘ اور اس کے نتیجہ میں قتل کر دیا جائے)۔

حضرت ابو بکرؓ نے اپنی پہلی تقریر میں یہ کہا تھا کہ ”لوگوں میں تمھارے معاملات کا ذمہ دار بنایا گیا ہوں جبکہ میں سب سے اچھا نہیں ہوں۔ اگر میں اچھا کروں تو مجھے تعاون دو‘ اگر برا کروں تو مجھے درست کر دو۔“ جہاں ظلم کا مقابلہ کرنے کا اس طرح حکم ہو وہاں استبدادی رجحانات کس طرح پیدا ہو سکتے ہیں اور آرنلڈ کا خیال کس طرح درست ہو سکتا ہے؟۔ (۹)

پارلیمانی جمہوریت کی جڑیں لاک اور روسو کے نظریات میں پیوست ہیں۔ معاصر مغربی جمہوریت نے لاک کے اس نظریہ کو مسترد کر دیا ہے کہ مزاحمت کرنے کا حق ہر شہری کو حاصل ہونا چاہیے۔ اس طرح جمہوریت میں روسو کے عوامی ارادہ کا نظریہ کارفرما ہے جس کے مطابق عوامی ارادہ کبھی غلطی نہیں کر سکتا اور جس کی بات واجب العمل ہے۔ اسی کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایوان کو اقتدار کی مکمل چھوٹ مل گئی اور قانونی خلاف ورزیوں کی نگرانی کرنے والا کوئی نہ رہا۔ اسلامی نظام قانون میں ایسی خامیاں موجود نہیں ہیں۔ یہاں ظلم کے مقابلہ کی شق ہمیشہ رہتی ہے۔ اس طرح اسلام نے اسلامی معاشرہ میں حاکم اور محکوم کے تعلقات کی تابندہ مثالیں قائم کیں۔ الماوردی نے ”الاحکام السلطانیہ“ میں عقد امامت کے حوالہ سے لکھا ہے یہ ایک قسم کا معاہدہ ہے جو اسی وقت تک باقی رہ سکتا ہے جس وقت تک امام شریعت کا پابند ہو۔ امام اگر اپنے حقوق ادا کرے جو شریعت کی پابندی میں مضمر ہوتے ہیں جب ہی وہ عوام سے حقوق کا تقاضا کر سکتا ہے‘ یعنی اطاعت طلب کر سکتا ہے۔ جان لاک کا نظریہ معاہدہ مفروضات کے سلسلہ کی ایک کڑی ہے اس کے برعکس الماوردی کا معاہدہ ایک زندہ اور واقعاتی معاہدہ ہے جس کے تحت حاکم کی ذمہ داری بہرحال باقی رہتی ہے۔ معاہدہ میں اس کی حیثیت ایک رعیت کی بھی ہوتی ہے جسے اقتدار سے الگ بھی کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح اسلام اس پارلیمانی نظریہ کو تسلیم نہیں کرتا جس کو ایک مدت کے لیے چن لیا جائے پھر ہر حال میں اس کی پابندی کرنی پڑے۔ الماوردی کے اس موقف سے آرنلڈ کے نقطۂ نظر کا غلط ہونا واضح ہو جاتا ہے۔

کسی سیاسی نظام کو ''اسلامی'' کہنے کا مطلب یہ ہوگا کہ معاشرہ میں حکم اور اطاعت کے تعلقات سیاسی قدروں اور قانونی احکامات میں قرآن اور سنت کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہوں گے۔ دستور کا ڈھانچا قرآن وسنت سے مستنبط تصورات پر قائم ہوگا۔ ایک طرف اگر اطاعت ایک اسلامی سیاسی قدر ہے تو دوسری طرف ظلم کا مقابلہ کرنا بھی سیاسی ذمہ داری ہے۔ اسلام میں سیاسی تعلقات اسی نہج پر پروان چڑھتے ہیں اور سیاسی زندگی میں اسلامی قانون کے مطابق رعایا حاکم اور محکوم میں منقسم ہوتے ہیں جہاں حاکم اور محکوم دونوں کو کچھ خاص التزامات کا پابند ہونا پڑتا ہے۔ اور یہ ایک زندہ ضمانت ہے کہ حکومت کی قانونیت کو کسی طرح بھی خیر باد نہیں کہا جاسکتا۔ اس طرح اطاعت، ظلم اور مزاحمت اسلامی سیاسیات کے نمائندہ تصورات بن جاتے ہیں۔ اور اسی حوالہ سے کسی سیاسی نظام کی اسلامیت یا عدم اسلامیت کا فیصلہ کیا جانا چاہیے۔

حوالہ جات وحواشی

۱۔ سیاسی مسئلہ کی تعریف' نوعیت' ابعاد اور اسلام کے تجویز کردہ حلوں کے لیے ملاحظہ ہو راقم الحروف کی کتاب: المنهج فی علم السياسة' مطبوعہ اسکندریہ' ۱۹۷۹ء

2. A.Paolrien D, Enterves La nation de L'etat [Paris 1969],p177:

3. Bertrand de Jouvenel, Le Pouvoi,P.326 r

4. Routledge & Kegan Paul,1967:London

۵۔ آرنلڈ' ص ۴۷۔۴۸

۶۔ آرنلڈ' ص ۴۹

۷۔ آرنلڈ' ص ۵۳

۸۔ دیکھیے محمد سلیم العوا: النظام السياسى للدولة الاسلامية' قاہرہ ۱۹۷۹ء' ص ۱۴۳

۹۔ ملاحظہ ہو راقم الحروف کی کتاب: حق مقاومة الحكومات الجائرة فى المسيحية والاسلام فى الفلسفة السياسية القانون الوضعى' اسکندریہ ۱۹۵۰ء۔

سماجیات:

اسلامی سماجیات بعض مستشرقین کی نظر میں[1]

مسئلہ کے ابعاد: اصول سماجیات اور اسلام۔ شرق وغرب کا فرق

ہماری تہذیب، تمدنی قدروں، سماجیات، رسوم ورواج اور عقائد کے بارے میں محققین یورپ جب بھی قلم اٹھاتے ہیں اور جو کچھ بھی لکھتے ہیں ان میں حقیقت حال میں ہم آہنگی تلاش کرنا ایک مشکل کام ہے، اور ان میں ہم آہنگی کا پایا جانا بھی دشوار ہے۔ ان کی تحریروں میں ہمیں اپنی تہذیب وتمدن اور سماجی زندگی کی تصویر نہیں ملتی۔ اس کے باوجود ان کی تحریروں کو ہم دلچسپی سے پڑھتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ کسی بھی اعلیٰ تحقیقی کام میں ان کا حوالہ بھی دیا جاتا ہے۔ اہل مغرب کو ہم وہ نظر آتے ہیں جو ہم اصل میں نہیں ہیں۔ ان کی تحریروں میں ہماری تصویر مسخ شدہ ہوتی ہے، اور اس طرح اس کی صداقت مشتبہ ہو جاتی ہے۔ فکری اور عملی زندگی کی تصویر کشی کرتے وقت یہ مغربی قلم کار بیجا اور نامناسب رنگوں کا استعمال کرتے ہیں، اور اس عمل میں کردار کشی کا جذبہ بھی درپردہ کارفرما ہوتا ہے۔ (۱) یہ صرف اتفاق ہی نہیں بلکہ عجیب وغریب بھی ہے کہ ایسی تصویریں رواج پا جاتی ہیں۔ مغرب کے جن حلقوں نے ہماری تہذیب وتمدن اور سماجیات کی تصاویر بنائی ہیں اور جن میں بہت سے افراد عالم اسلام سے براہ راست وابستہ رہے ہیں عجیب بات یہ ہے کہ ان کے دل ودماغ ان بے سروپا باتوں سے بھرے ہوئے ہیں جو کسی زمانہ میں کچھ غرض مندوں نے اسلامی معاشروں کے بارے میں گھڑی تھیں اور ان کی اشاعت کو فریضہ یا کار خیر کے طور پر انجام دیا تھا۔ ان الزامات کو دور کرنا ہماری ذمہ

---

[1] از: ڈاکٹر عبدالوہاب بوحدیبہ، ڈائرکٹر ''مرکز الدراسات والابحاث الاقتصادیۃ والاجتماعیۃ'' تونس

داری ہے تاکہ ہمارے نوجوان اپنی دو متضاد تصویریں دیکھ کر حیران نہ ہوں۔ استشراقی ادبیات کو زبانوں کے تنوع کے ساتھ پرکھنا ضروری ہے۔ اس سلسلہ میں اب تک جو کوششیں کی جا چکی ہیں ان کو مزید جاری رکھنے کی ضرورت ہے۔ (۲)

استشراق ہمارے سامنے معروضیت پسندی، علمی دیانت داری اور دوسرے دیدہ زیب جاموں میں ملبوس کھڑا ہے۔ لیکن اس خوش رنگ پوشاک کے اندر کی دنیا بالکل ہی الگ ہے۔ علمی معروضیت پسندی کی آڑ میں غلط بیانیاں کی جاتی ہیں جن کی جڑیں پوری طرح سے نسل پرستی میں پیوست ہوتی ہیں۔

اہل یورپ نسل در نسل اسلام اور اسلامی تہذیب سے واقف ہوتے چلے آئے ہیں۔ ان کے سامنے یہی استشراقی ادبیات تھے جن کو مختلف زبانوں میں منتقل کیا جا چکا ہے۔ مستشرقین کی بعض کتابیں عربی تک میں ترجمہ ہو چکی ہیں۔ مثال کے طور پر جارج بوسکی کی کتاب ''اسلام کے جنسی قوانین'' عربی میں منتقل ہو چکی ہے۔ (۳) تین دہائیوں تک یہ کتاب علمی حلقوں میں رائج رہی اور اسے انگریزی، ہسپانوی اور ڈچ زبانوں میں منتقل کیا گیا ہے اور اسے ایک ایسے موضوع پر مستند حوالہ کا درجہ مل گیا جو مسلمانوں کی اندرونی زندگی سے تعلق رکھتا ہے اور جس کا حق وہی شخص ادا کر سکتا ہے جو مسلم سماجیات کی اندرونی سلوٹوں تک پہنچا ہوا ہو۔ ادھر مصنف کو دیکھیے تو پتہ چلے گا کہ وہ اپنی معلومات پر لاف زن ہے۔ اس کے سامنے فقہ کی بعض کتابیں تھیں جن سے اس نے معلومات حاصل کیں اور باقی زیب داستان کے لیے طبع آزمائی کافی تھی۔ اب ستم یہ ہے کہ اس کتاب کو سماجیات، جنسیات اور عمرانیات کے ماہرین کے نزدیک مستند حوالہ کا درجہ حاصل ہے۔ مسلمانوں پر لذت کشی، شہوانیت اور جنسی ہیجانیت کے جو الزامات لگائے گئے ہیں ان کو اخلاق کے کسی کونے میں بھی نہیں رکھا جا سکتا۔ یہ ہماری تہذیب اور سماجیات کا مسخ کردہ خاکہ ہے۔ حقیقت کو سامنے لانا ضروری ہے اور حقیقت کو توڑ مروڑ کر پیش کرنے کی کوشش کے پیچھے جو جذبات کارفرما ہیں ان کو پردہ سے نکالنا بھی ضروری ہے۔ اس کے لیے استشراق سے مصادر کا مطالعہ کرنا ہوگا اور سماجیات کو جس

طرح اہل یورپ نے برتا ہے' پھر اسلامی سماجیات کو سمجھنے کی کوشش کی ہے'اس پر بھی باریک بینی سے نظر ڈالنا ہوگا۔

اس کام کے لیے ایک طرف تو خود استشراقی مطالعات کے سرچشموں کا جائزہ لینا ہوگا' اور دوسری طرف یہ دیکھنا بھی ضروری ہوگا کہ یورپ میں ایک علم کے طور پر سماجیات کا ارتقا کس طرح ہوا' اور اس کے تصورات اور مبادی کو کس طرح اسلامی معاشرہ پر منطبق کیا گیا۔انیسویں صدی میں فرانسیسی' انگریزی اور جرمن دانشوری کا مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ وہ دانشوری اقتصادی اور جغرافیائی توسیع پسندی پر مرکوز تھی۔ اسی زمانہ میں سماجیات کے نظریات جنم لے رہے تھے۔ یورپ اس وقت جغرافیائی اور تہذیبی سامراجیت کے میدان میں پیش قدمی کررہا تھا۔اہل مغرب کے سامنے تہذیبوں اور قوموں کا ایک سلسلہ تھا جن پر قبضہ کرنے کی دوڑ میں ان کی سانسیں پھولی رہی تھیں۔ جمہوریت اور آزادی کے سارے تصورات سامراجیوں کے لیے مخصوص تھے۔ دوسری قوموں کو سامراجیت کے شکنجوں میں کسنا اور عسکری توسیع پسندی ان کا قومی شعار تھا۔ پھر یہ تصورا بھرا کہ تہذیبیں اور ثقافتیں بہتر اور بدتر ہوتی ہیں۔ مذاہب اچھے اور بُرے ہوتے ہیں۔ پھر انسانی ذہنوں کا نظریہ سامنے آیا اور یہ بتایا گیا کہ اپنے تاریخی ارتقا اور تہذیبی کارواں میں انسانی ذھن مختلف رہا ہے۔ مغربی تہذیب نے ارتقا کے اعلیٰ مراحل طے کیے ہیں جبکہ دوسری انسانی اکائیاں وحشت' بربریت' جنگلی زندگی کی جہالت' غریبی فلاکت زدگی' پستی اور انحراف کی دلدل میں پھنسی رہیں۔اس نظریہ سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ یورپ کے ترقی یافتہ معاشرے تاریخ کی عدالت میں اپنے ضمیر کے سامنے جواب دہ ہیں کہ دوسری قومیں پسماندہ کیوں رہ گئیں۔ اس طرح ان معاشروں کے لیے یہ ضروری تھا کہ پسماندہ قوموں کو سامراجیت کا نشانہ بنایا جائے' تاکہ انھیں تہذیب کے مفہوم سے آشنا کیا جاسکے اور اقتصادی' سماجی اور ثقافتی لحاظ سے اوپر اٹھایا جاسکے۔ کپلنگ (روڈ یارڈ کپلنگ) نے اسے ''سفید فام انسان کا بوجھ'' کہا ہے۔فرانسیسی اساتذۂ فلسفہ سامراجیت کا یہ مطلب بتاتے تھے۔اس طرح دوسری قوموں کو سامراجیت کا نشانہ بنایا

گیا اور وہ قومیں سامراجی فوجوں کی بربریت اور سرمایہ داروں اور کمپنیوں کے استحصال کے درمیان پستی رہیں۔لیکن شاید ان کے ذہن میں یہ بات نہیں تھی کہ مسلم قومیں اگرچہ یورپی نہیں ہیں البتہ ان کی تہذیب کافی قدیم ہے اس لیے اس کی قدرواہمیت مغربی تہذیب سے کم نہیں ہے۔شاید وہ یہ بات بھی بھول گئے کہ تہذیبیں اور ثقافتیں اپنے کردار میں مختلف ہوتی ہیں۔ صحیح علمی طریقہ کار یہ ہے کہ تہذیبوں اور ثقافتوں کی درجہ بندی اور ان کی تفہیم میں اس نکتے کو مدنظر رکھا جائے۔صورت حال اس وقت پیچیدہ ہوگئی جب یہ حقیقت سامنے آئی کہ عسکری لحاظ سے شکست خوردہ ان قوموں نے ذہنی اور فکری لحاظ سے مغرب کے سامنے ہتھیار نہیں ڈالے بلکہ اپنی قوت کی بازیافت کے لیے ماضی کا سہارا لیا۔اس طرح ان محققین کو یہ معلوم ہوگیا کہ اسلام ہی مزاحمت کا راز ہے۔مسلم قوموں میں جب تک اسلام مضبوط رہے گا وہ مغربی سامراجیت کے سامنے ہتھیار نہیں ڈال سکتیں۔

رینی مونی کا نظریہ: پیش رو اور تلامذہ

یورپ کے اہل قلم نے ابتدائی سماجیات کے اصولوں کی روشنی میں مسلم قوموں کو دیکھا۔رینی مونی نے ''الجزائری سماجیات'' (۴) میں یہی بات کہی ہے۔اس کا کہنا ہے کہ اس کی تحقیق کا موضوع وہی ہے جو ساباتیہ جیسے محقق کا ''عوامی سماجیات'' جیسی کتاب میں رہ چکا ہے۔(۵) مونی کے الفاظ میں: ''الجزائر میں بسنے والی قوموں کی زندگی سے واقفیت حاصل کرنے کے سلسلہ میں ہمارے نظریاتی اور عملی مفادات وابستہ ہیں۔ہم فرانسیسیوں کا یہ حق اور ذمہ داری ہے کہ ان تمام قوموں کو جانیں اور سمجھیں۔ سامراجیت ہی نے سماجیات کے مطالعات کو آگے بڑھایا۔لافتیو [Lafitau] اور شارلووا [Charlevoix] جیسی ہماری مشنری شخصیتوں نے امریکہ میں سماجیاتی تحقیقات کی بنیاد ڈالی۔ افریقہ میں یہی کام ہماری جاسوسی ٹولیوں اور فوجوں نے انجام دیا۔ الجزائر میں ماسکرائی [Masqueray]اور دوتی [Doutte]نے اہم کارنامے انجام دیے۔نسلی علوم [Ethnographic Studies] کے لیے ہم ایک منظّم ادارہ قائم کرنا چاہتے ہیں جس طرح امریکہ نے کیا ہے' یا جس طرح خود ہم نے

مغرب اقصیٰ کے سلسلہ یں کیا ہے۔ان علوم کے عملی فائدے بھی ہیں۔علم ہی نفوذ اور حکومت کا سر چشمہ ہے۔علم ہی سے ہمیں پتہ چلے گا کہ ہم سے کیا غلطیاں سرزد ہوئیں جن سے ہم بچ سکتے تھے۔بشرطیکہ ہمارے کارکنان مقامی آبادی کی سوچ اور سماجیات سے واقف ہوں'' (ص ۴۳)۔

مصنف کو اگرچہ الجزائر کی ثقافت اور ابتدائی انسانی ثقافت میں بڑا فرق محسوس ہوتا ہے لیکن وہ یہ بھی کہتا ہے کہ الجزائر کے رسم ورواج اور یورپی رسمیات میں بنیادی فرق موجود ہے (ص ۴۹) الجزائر کے مذہبی عقائد (یعنی اسلام) ارواحیت [Animism] کے حامل ہیں۔اس میں ارواح، جنات، شیاطین وغیرہ مافوق الفطرت عناصر کا غلبہ ہے۔اس طرح دین حقیقی سے کہیں زیادہ دور اور طوطمیت (نوع انسانی کی ابتدائی مذہبیت، قدرت پرستی) سے کہیں زیادہ قریب ہے۔مصنف کے نزدیک دین حقیقی سے مراد مسیحیت ہی ہے۔مسیحیت کے علاوہ کوئی دوسرا مذہب حقیقی دین نہیں ہوسکتا۔مصنف اپنی تحقیق کے ابعاد اور اغراض کے سلسلہ میں خاصا پریشان نظر آتا ہے۔ ایک طرف تو اسے اس بات کا اعتراف ہے کہ الجزائر میں ''تہذیب'' نام کی چیزیں موجود ہیں لیکن، اس لفظ کو قوسین میں دے کر وہ یہ بھی کہہ دیتا ہے کہ یہ جنسِ نایاب قبائلی اقلیتوں ہی میں پائی جاتی ہے۔''یہ ایک قبائلی برادری ہے جس کو قوم کا نام نہیں دیا جاسکتا، اِلّا یہ کہ وہ اپنی وحدت، عادات اور قوانین کا شعور رکھتی ہو۔مختصراً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان کی دلچسپ تہذیب ہے جو انھیں نئی باتوں کو قبول کرنے سے روکتی ہے (ص ۵۰) ''خلاصہ کلام یہ کہ اسلام اور بت پرستی میں کوئی فرق نہیں ہے۔اسلام بت پرستی ہی کا امتداد ہے۔بحرمتوسط اب بھی یونانی اور لاطینی سمندر ہے۔کیونکہ اس میں روشنی اور فکر کے پرانے چراغ گُل نہیں ہوئے ہیں۔یہ فرانس کی ذمہ داری ہے کہ شمالی افریقہ میں ان چراغوں کو جلائے رکھے'' (ص ۵۳)۔

رینی مونی دورکھیم کا ایک ممتاز شاگرد ہے۔مونی کا یہی سادہ اور پُرکار انداز اسلامی سماجیات کے میدان میں استشراقی تحریروں اور تحقیقات میں دیکھا جاسکتا ہے۔ان کی نیت

اچھی تھی یا بری، یہ تو خدا ہی جانے، مگر اتنی سی بات تو ہماری سمجھ میں آجاتی ہے کہ اس قسم کی تمہید کے بعد وہی نتائج سامنے آسکتے ہیں جن کو مستشرقین کی تحریروں میں دیکھا جاسکتا ہے۔ ان کے نزدیک سماجیات استعماری علوم[Colonial Sciences] کا ایک حصہ تھی۔ اس عرصہ میں اسلامی سماجیات پر ان حضرات نے جو کچھ بھی لکھا ہے اس میں مونی کے تصورات کارفرما ہیں۔

اسلامی سماجیات کے اہم استشراقی نام وہ ہیں جو سامراجی حکام یا فوج کے اعلیٰ عہدیدار تھے جنھوں نے میدان جنگ میں اسلام کا انکشاف کیا اور فرصت کے اوقات میں تفریحاً اس کو موضوع بنایا۔ ان لوگوں نے ہر طرح کی معلومات کو یکجا کردیا۔ دوسرے محققین نے ان معلومات کو حسب خواہش استعمال کیا۔ اتھنوگرافی کے میدان میں اس زمانہ میں یہی انداز رائج تھا۔

ہنری لیوی برول [Henry Levy Bruhl] ابتدائی ذہن کے نظریہ کا بانی ہے اور اس موضوع پر دس سے زیادہ کتابوں کا مصنف بھی ہے۔ اس نے سار بون یونیورسٹی (پیرس) میں تین دہائیوں تک اسی موضوع کو پڑھایا ہے، لیکن ستم یہ ہے کہ جن سماجیاتی اکائیوں کے بارے میں وہ لکھتا رہا اور پڑھتا رہا اور جن کا اسے ماہر تسلیم کیا گیا اس نے ایک بار بھی ان کو دیکھنے کے لیے جانے کی زحمت نہیں کی۔ پیرس کے اساتذہ کی تحقیق کا یہ حال ہے۔ جو محققین عینی مشاہدے سے معلومات حاصل کرتے تھے یا بچشم خود معائنہ کرتے تھے ان کے ساتھ مسئلہ یہ تھا کہ وہ زیادہ تر عربی زبان سے واقف نہ تھے اور مترجمین کا سہارا لیتے تھے جن کا براہ راست تعلق عوام سے نہ ہوتا تھا۔ مونی کے علاوہ سماجیات کے دوسرے ماہرین جیسے لوکور (Charles Le Coeur)، ماسکرای [Mascqueray] برتلون [J.Berthelon] گوتیہ (E.F.Gautier) وغیرہ کا یہی حال ہے۔ اس پس منظر میں استشراقی تحریریں اگر خلافِ واقعہ معلومات، رطب ویابس تفصیلات اور کذب وافترا کی مثالیں بن جائیں تو یقیناً تعجب کا مقام نہیں ہے۔ ان تحریروں میں اہل مغرب کے لیے تفریح طبع کا بڑا سامان موجود تھا، اور ان کے مطالعہ سے ان کے احساس برتری کی تسکین ہوتی تھی۔ بعض مفکرین، مثال کے طور پر آلین

[Alain] کو اس خامی کا اندازہ بھی ہے اور انھوں نے اتھنوگرافی کے میدان میں استشراقی دعووں کی تردید بھی کی ہے۔آلین ان کی سادہ لوحی کا اس طرح مذاق اڑاتا ہے: "اگر میں اپنے قلم کو مخاطب کر کے لکھوں کہ اے میرے پیارے قلم! پھر یہ تحریر سماجیات کے کسی عالم کو مل جائے تو وہ مجھے بلاتکلف ارواحیت کی طرف منسوب کر دے گا اور بتائے گا کہ میں اپنے قلم کو دیوتا سمجھتا ہوں"۔ (۶) لیکن آلین جیسے فضلا بہت کم ہیں۔

سماجیات کا علم زیادہ تر مغربی سماجیات کے گرد گھومتا ہے۔حالانکہ اسے تقابلی اصولوں کے تابع ہونا چاہیے۔ اس منہجی خامی کی ظاہری شکلیں کبھی کبھی بڑی مضحکہ خیز ہوتی ہیں۔سماجیات کا ایک عالم یہ جاننا چاہتا ہے کہ اسلامی معاشرہ میں تھیٹر کیوں رائج نہیں ہوئے' یا اسلام میں سرمایہ داری کیوں فروغ نہیں پائی۔یہ مستشرقین ان سوالات کا مفصل جواب کچھ اس انداز سے دیں گے جس سے آپ شاید یہ سمجھنے لگیں کہ تھیٹر اور سرمایہ داری کے بغیر کوئی سماج مکمل نہیں ہوسکتا۔ مغربی سماجیات سے موازنہ بھی ایک مسئلہ ہے۔ یورپ کے اہل قلم سماجیات کے میدان میں مغربی معاشرہ کو معیار کے طور پر پیش کرتے ہیں۔اور جو سماج اس پر پورا نہیں اترتا اس کی انسانیت مشکوک ٹھہرتی ہے۔ جب وہ اسلامی قوموں کے بارے میں لکھتے ہیں تو ان کی اصطلاحیں الگ ہوتی ہے۔قوم کے لیے وہ "Peuplades tribes"' اخلاقی قدروں کے لیے "Coutumes"اور ایمان وعقائد کے "Croyanes" کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ اسلامی فنون کے لیے وہ فوک لور [Folklore]ہی استعمال کریں گے۔۔یہ اس حلقہ کی بات ہے جو یونیورسٹی کے ماحول میں پروان چڑھتا ہے اور علمی معروضیت پسندی اور دیانت داری کے نعرے لگاتا ہے۔ایسی مثالوں کی کمی نہیں ہے۔ریمون شارل نے "اسلامی روح" کے نام سے کتاب لکھی۔اسلامی شریعت کے ماہر مستشرق کی حیثیت سے اس کی شہرت ہے۔اس نے تیس سالوں تک مسلسل لکھا' یونیورسٹیوں میں پڑھاتا رہا۔جج بھی رہ چکا ہے۔حکومت فرانس کا مشیر بھی رہ چکا ہے۔ریمون کی یہ کتاب اسلام اور مسلمانوں کے خلاف زمانہ دراز تک کی تمام تحریروں کا مجموعہ ہے۔لیکن انداز بڑا خوبصورت ہے۔فرانسیسی

اکادمی کے پروفیسر گوتیہ (P.Gautier) نے اس کتاب کو جدید سائنسی اور فلسفیانہ سیریز کی اہم کتابوں میں شمار کیا ہے جن میں جلیل القدر علما' فضلا' مؤرخین' ریاضی دان اور اطبا شامل ہیں۔ریمون نے اس کتاب میں مسلمانوں پر جو بڑے الزامات لگائے ہیں وہ ہیں فقہیت' تعصب اور قدریت۔مصنف کے نزدیک مسلمانوں کی روزمرہ زندگی غیرفطری ہے کیونکہ ان کی روزمرہ زندگی فقہی تعلیمات کے مطابق ہوتی ہے اور معمولی باتوں میں بھی مسلمانوں کو آزادانہ اختیار نہیں ہے۔وہ اپنے اقوال' احساسات اور تصورات میں فقہ سے آزاد نہیں ہیں۔ریمون کے نزدیک اس طرح اسلامی زندگی میں ذاتی آزادی یا ارادہ کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ایک انسان اپنی ''انسانیت'' کو کھودیتا ہے اور مشین بن جاتا ہے۔یہی اسلامی فقہ [Le juridisme musulmane] ترقی' پیش رفت اور تخلیق وابچ کے راستہ کی رکاوٹ ہے۔مصنف کے بقول اسلامی فقہ پر مکمل نظر ڈالنا بڑا دشوار ہے' شیعہ' خوارج اور دوسرے مشہور فرقوں کے بارے میں معلومات حاصل کرنا کسی یورپی فاضل کے لیے دشوار ہے' کیونکہ ان کی اخلاقی اور قانونی روش ہم سے مختلف رہی ہے۔حقوق اور شریعت کو خلط ملط کردیا گیا ہے (ص۱۹۳۔۱۹۴) زندگی کے سماجی اور اقتصادی تقاضوں کا خیال رکھنا فقیہ کے لیے ناممکن ہے وہ تو ہمیشہ نصوص کو سامنے رکھتا ہے(ص۱۹۴)وہ تو قانون کا آدمی (Homo Juridicus)ہے۔اسی عنصر نے اسلام کو مغرب کے طبعی قانون سے دور کر دیا ہے۔اسلام میں عدل کا مطلب خدا کی مشیت کو پورا کرنا ہے۔مغرب میں اخلاق ہی قوانین کا سرچشمہ تھے۔اسلام میں شریعت ہی اخلاق کا مصدر ہے۔(ص۱۹۴)ریمون کا خیال ہے کہ مسلمان عمومی قانون اور خصوصی قانون میں امتیاز نہیں برتتے۔فقہ نے سیاسی اور انتظامی معاملات پر قطعاً توجہ نہیں دی۔اور قضا اور تجارتی قوانین کے ایک بڑے حصہ سے صرف نظر کیا ہے۔ریمون نے فقہ کے تاریخی ارتقا پر نظر ڈالنے کی زحمت نہیں کی ہے۔اس کے نزدیک صحیح ارتقا اسی وقت ہوسکتا ہے جب مذہب اور زندگی کے رشتہ کو کاٹ دیا جائے مگر اسے معلوم ہے کہ مسلمان ایسا نہیں کرسکتے۔اب وہ لکھتا ہے کہ ''الہامی شریعت اور انسانی شریعت کے رشتہ کو

سمجھنا ضروری ہے۔۔۔۔جلد بازی میں اصلاحات نہیں کرنی چاہییں۔ لاکھوں مسلمانوں کی فکری وعملی زندگی کو اچانک تباہ کر دینے کے نتائج بڑے ہولناک ہوں گے۔(ص ۲۱۸)اس قسم کے خیالات کو باوقار بھی نہیں کہا جاسکتا ہے۔علمی انداز سے ان کو پیش کرنا مضحکہ خیز نہیں تو اور کیا ہے؟ ریمون کا مقصد واضح ہے۔شمالی افریقہ میں فرانس کی کارروائیوں کو وہ درست قرار دینا چاہتا ہے۔(۷)

اسلام نے ایسے معاشرہ کی تشکیل چاہی جو دینی ذمہ داری کی بنیاد پر قائم ہو۔آزادی اور اختیار کے اصولوں سے ہی ایسا ہوسکتا تھا۔اسلام نے یہ اصول دیا ہے کہ دین میں کوئی زبردستی نہیں۔ لا اکراہ فی الدین۔ مگر مستشرقین نے اسلامی معاشرہ کی اقلیتوں اور اکثریتوں کو غلط انداز سے لیا ہے۔حالانکہ اسلام میں اقلیت اور اکثریت کا کوئی تصور نہیں ہے۔اس میں بسنے والے لوگ یا تو قرآن اور سنت کو پیمانۂ عدل مان کر دنیا اور آخرت کے معاملات کو ان کی فراہم کردہ تعلیمات کی روشنی میں چلاتے ہیں' یا اپنے آبائی عقائد پر برضا ورغبت باقی رہتے ہیں۔رواداری کا اصول ہمیشہ ان کے پیش نظر رہا ہے۔لیکن ریمون اس رواداری کو تسلیم نہیں کرتا۔اسے کلاد لیوی استراس [Claude Levy Strauss] کی بات یاد ہے: ''حقیقت یہ ہے کہ محض کفار سے ملنے سے مسلمان پریشان ہو جاتا ہے۔ جب وہ دوسروں کے یہاں زندگی کے نئے انداز دیکھتا ہے تو اُس کو اپنی روایتی زندگی بدمزہ لگنے لگتی ہے'' (ص ۸۰) استراؤس نے اپنی کتاب: Tristes Tropiques میں اسلام اور مسلمانوں پر بدترین حملے کیے ہیں۔(۸) اس کے نزدیک اسلام میں حد درجہ کا تعصب پایا جاتا ہے۔خصوصاً اگر اس کا موازنہ بدھ مت کی آفاقی نرمی اور مسیحیت کے نظریۂ گفتگو سے کیا جائے۔ مسلمان دوسروں کو زبردستی اپنی صف میں نہیں لاتے۔ وہ غیر کو غیر کے طور پر برداشت نہیں کر سکتے۔ وہ دوسروں کو ''معدوم'' سمجھتے ہیں۔ مسلمان یہ نہیں سمجھ سکتے کہ ان کے مذہب کے خلاف کوئی مذہب بھی ہوسکتا ہے' یا ان کی اخلاقیات سے بہتر اخلاقیات پائی جاسکتی ہے۔ اسلامی اخوت کا مطلب یہی ہے کہ دوسروں کا قطعی طور پر انکار کر دیا جائے (ص ۴۳۷) ریمون نے گوبنو

(Gobineau) جیسے نسل پرست مفکر کا بھی حوالہ دیا ہے۔ گوبنو کے نظریات کو نازیوں اور فاشیوں نے قبول کیا ہے۔ گوبنو کے نزدیک اسلام میں انسان کو ہر حال میں مشیت ایزدی کے مطابق چلنا پڑتا ہے۔ خدا جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے گمراہ رکھتا ہے۔ اس ضابطہ کے مطابق یہود و نصاریٰ کو تبدیلیٔ مذہب پر مجبور کیا جانا چاہیے۔ (۹) ریمون اس پر یہ تبصرہ کرتا ہے کہ کفار کے تئیں مسلمانوں کا رویہ نہایت منفی ہے۔ گمراہوں کو راہ راست پر نہیں لایا جاسکتا۔ قرآن کی عطا کردہ رواداری سے وہی فائدہ اٹھا سکتا ہے جو قرآن کو الہامی تسلیم کرے۔ اسی لیے مسلمانوں کو روادار متعصب کہا گیا ہے۔ (ص۸۲)

ریمون نے اپنی کتاب میں مذہبی، سیاسی، اقتصادی اور سماجی موضوعات پر بحث کی ہے۔ اس کا انداز وہی ہے جو اوپر کی سطروں میں آچکا ہے۔ اس نے خاندان، ازدواجی زندگی اور عورت کے مقام پر بھی گفتگو کی ہے۔ خاندان اور عائلی زندگی کی اہمیت کو اس نے واضح کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ عائلی زندگی کی بنیاد باپ اور شوہر کی ذمہ داریوں پر ہے۔ اب قاری یہ انتظار کرتا ہے کہ شاید مصنف عائلی زندگی کے دوسرے پہلوؤں پر روشنی ڈالے گا۔ لیکن اسے حیرت ہوتی ہے جب مصنف فرانسیسی عائلی زندگی سے اس کا موازنہ کرنے لگتا ہے۔ اس کے الفاظ میں: ''ہمارے پرانے قانون میں بیوی اپنے شوہر کی تابع ہوتی تھی۔ فرانسیسی انقلاب نے قانونِ مساوات کا اعلان کیا...... اسلام کی عائلی زندگی میں عورت اپنے شوہر کے خاندان کا حصہ نہیں بنتی اور صورت حال یہاں بیوی کے مفادات کے خلاف ہوتی ہے۔ عورتوں کو میراث سے محروم رکھا جاتا ہے'' (ص۲۲۵) ریمون کا مقصد مسلمانوں کی عائلی زندگی کی مسخ کردہ تصویر پیش کرنا ہے۔ سامراجیوں نے اسلام کی عائلی زندگی کی تصویر قصہ کہانیوں اور خرافات سے بنائی ہے اور ان ہی کی روشنی میں اس بنیادی ادارہ کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ کسی کتاب کے حاشیہ میں اگر ان کو یہ تحریر مل گئی کہ ادھیڑ عمر کا ایک مرد کسی شیر خوار بچی سے نکاح کرسکتا ہے تو مصنف یہ سمجھ لیتا ہے کہ اسلام میں ایسا ہی ہوتا ہے یا اگر کسی کتاب میں متعہ پر بحث مل جاتی ہے تو مسلمانوں پر یہ الزام لگا دیا جاتا ہے کہ مسلمان شہوانیت میں جانوروں کی

طرح ہیں۔ ریمون کہتا ہے کہ ایک عورت اگر اپنے شوہر کی شہوانیت سے عاجز آجائے تو قاضی کی عدالت میں کمیت مقرر کرا سکتی ہے یا طلاق کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ شہوت رانی میں مسلمان کتنے بے حیا ہوتے ہیں (ص ۲۲۹)۔ وہ محبت اور مباشرت کے فرق سے واقف نہیں ہیں۔ سخت آب وہوا کا اثر بھی اس سلسلہ میں نمایاں ہے۔ آخر میں ریمون پوچھتا ہے کہ ''کیا عشق ومحبت کا یورپی انداز اسلامی انداز محبت کی بہیمیت کو دور کر سکتا ہے؟ خصوصاً جو انداز مراکش میں پایا جاتا ہے؟ (ص ۲۴۱)۔

الزام تراشیوں کا یہ سلسلہ استشراقی تحریروں میں جاری رہتا ہے اور یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ اسلام ایک استبدادی مذہب ہے (ص ۶۰) جو انسانی آزادی کو تسلیم نہیں کرتا' ''بعض اوقات حرام فعل حلال ہو جاتا ہے بلکہ واجب بن جاتا ہے۔ مسلمانوں کی سنگ دلی کو دیکھیے (ص ۶۶) یہ لوگ دشمنوں کو بے دریغ قتل کرتے ہیں اور ان کا گوشت کھا جاتے ہیں'' (ص ۶۷)

ریمون کے نزدیک اسلام میں ثقافت نام کی کوئی چیز نہیں۔ وہ اسلامی فلسفہ کی اہمیت کا منکر ہے۔ عربی ادب اسے حقیر نظر آتا ہے (ص ۱۱۹) اسلام میں سیاسی عدل امرا اور حکام کے نفوذ مطلق کا جواز فراہم کرتا ہے (ص ۱۷۱) اسلامی جمہوریت ایک وہم ہے کیونکہ اقتدار صرف خدا کے ہاتھ میں ہے۔ وہ جس طرح چاہتا ہے بڑی آزادی سے کسی کو دے دیتا ہے (ص ۱۷۲) مساوات کا مطلب صرف خدا کے نزدیک برابری ہے۔ غریبوں اور امیروں میں اس سے برادرانہ تعلقات تو پیدا ہو سکتے ہے لیکن اس کا تعلق ان کے مفادات سے نہیں ہوتا۔ آپ کو کوئی ایسا نظام نہیں مل سکتا جس میں اسلام سے کم جمہوریت ہو (ص ۱۷۲)

اس قسم کے خیالات خطرناک اس طور پر ہوتے ہیں کہ ان کا اظہار کرنے والے بین الاقوامی طور پر تسلیم شدہ ماہرین ہوتے ہیں اور جن کی تحقیقات کو حرف آخر کے طور پر مان لیا جاتا ہے۔

سماجیات کا انداز اَب بدل بھی رہا ہے۔ جو تحقیقات اب ملک کے ماہرین کر رہے ہیں

ان کی اہمیت تسلیم کی جارہی ہے اور خالص استعماری رنگ کی تحریریں اپنا اثر کھورہی ہیں۔ خود مغرب کے دوسرے رجحانات اب اس انداز کی نفی کررہے ہیں۔ فرانسیسی مستشرق ژاک برک (Jacques Berque) (۱۰) نے اپنے ایک مقالے میں تحریر کیا ہے کہ شمالی افریقہ میں سماجیاتی مطالعات مقررہ مقاصد کی تکمیل کے لیے کیے گئے تھے۔ اس کی مبالغہ آرائی کی مذمت کی جانی چاہیے (ص ۳۱۵) لیکن ان استشراقی مطالعات سے ہم اس لیے صرف نظر نہیں کرسکتے کہ مغرب کے وسائل نشریات ان کی ترویج میں کوشاں رہتے ہیں۔ مغرب کے ان اہل قلم نے یہ تاثرات پھیلا رکھے ہیں کہ اقتصادی اور سماجی ترقی کی راہ میں اسلام سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ بہت سے مصنفین نے ملت اسلامیہ کی پستی، غربت اور ناخواندگی کا سبب مذہب کو قرار دیا ہے۔ برنیس (Grand de Bernis) نے اس نقطۂ نظر کی تردید کی ہے۔ اس کے الفاظ میں: ''عام طور پر یہ نظریہ پیش کیا جاتا ہے اور بتایا جاتا ہے کہ اسلام قدریت کا قائل ہے۔ اسلام اور سرمایہ داری کبھی نہیں مل سکتے۔ اس سے لوگ یہ سمجھنے لگے ہیں کہ اسلام ایسا ذہن بناتا ہے جو اقتصادی ترقی کے راستہ میں رکاوٹ بنتا ہے۔ ان کے خیال میں اسلام اقتصادی پیش رفت کا مخالف ہے'' (ص ۱۰۷) برنیس کے برخلاف رسنے گاندرام (Resne Gandarme) نے استعماری وجود کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے خیال میں استعمار اس وقت شریف اور باوقار ہوجاتا ہے جب وہ کسی ملک کے اقتصادی اور مالیاتی امکانات کو فروغ دینا چاہتا ہے۔ عربوں کو ان کی اہمیت کا اندازہ نہ تھا۔ وہ ان سے فائدہ نہیں اٹھاسکتے تھے۔ پریشانی اور رکاوٹ کے وقت ایک مسلمان آگے بڑھنے کی بجائے پیچھے ہٹنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو خدائی مشیّت کے سامنے پاتا ہے۔ اس طرح وہ سپر ڈال دیتا ہے اور سپر نہ ڈالنے والے کو ارادہ خداوندی کا معارض سمجھنے لگتا ہے (ص ۲۲۶)۔

اسی دعویٰ نے ریمون کو یہ تاثر دیا ہے کہ اسلام بنیادی طور پر تقدیر کو تسلیم کرتا ہے۔ اس طرح فرانس اگر اپنی سامراجیت کو فروغ دیتا ہے تو اس کے جواز میں کوئی کلام نہیں۔ مسلمانوں کا ذہن ہی ایسا ہے کہ وہ اپنے قدرتی وسائل کے ساتھ برا سلوک کررہے ہیں۔ صیہونیت کا

بھی یہی کہنا ہے کہ دریائے اردن کی مغربی پٹی میں یہودی نوآبادیاں بس کر اس کو بہتر انداز سے آباد کریں گی۔ (۱۱)

اس قسم کے بے بنیاد دعووں کی تردید کرنا بے سود ہے۔ اسلام علم اور عمل کا مذہب ہے۔ حالات کو بدلنے کی ذمہ داری مسلمانوں پر عائد ہوتی ہے۔ پستی اور زوال کا اسلام مقابلہ کرتا ہے۔ اگر آج کے بیشتر مسلمان غربت اور جہالت میں بھٹک رہے ہیں تو کیا کیا جائے۔ مسیحیت' بودھ مت' ہندومت اور مارکسیت کے ہوتے ہوئے افریقہ' یورپ' ایشیاء اور جنوبی امریکہ کی بہت سی قومیں جہالت' افلاس اور پستی کا شکار ہیں۔ اقتصادیات کے مسئلہ کو مذہب سے جوڑنا غلط ہے۔ اقتصادیات کا تعلق تاریخی حالات اور انتظامیہ سے ہے۔ اسلام لوگوں کو عمل کی ترغیب دلاتا ہے۔ زمین کو آباد کرنے اور عوامی مفادات کے لیے کوشاں رہنے کی تلقین کرتا ہے۔ سماجیات میں اب انحصاریت کا نظریہ پیش کیا جارہا ہے اور وہ یہ کہ حواشی (تیسری دنیا) مرکز (مغرب) کے تابع ہیں۔ اس نظریہ کا مقصد تیسری دنیا کو ہمیشہ مایوسی کا شکار رہنے دینا ہے۔ استشراق کے مرکزیت یورپ کا نظریہ انحصاریت کی شکل میں موجود ہے۔ (۱۲)

استشراق کے سماجیاتی مطالعات پر ماضی اور حال دونوں میں تنقیدیں کی گئی ہیں۔ آج اس پر جو تنقید کی جاتی ہے وہ مارکسی نظریہ کے دائرہ میں ہوتی ہے جو استشراق کی سامراجی فکر کو رد کرنا چاہتا ہے۔ اس تنقید کی بنیاد اسلامی معاشروں کے تقاضوں کا مطالعہ نہیں' محض مارکسی فکر کے اعادہ پر ہے۔

اسلامی سماجیاتی نظریہ کی تشکیل اب کوئی اختلافی مسئلہ نہیں ہے جو آزادی' مساوات' بھائی چارگی' اور ذمہ داری جیسے قرآنی اصولوں پر مبنی ہو۔ زندگی کے رنگ مختلف ہیں اور بعض اوقات متضاد بھی۔ اسلامی سماجیاتی تجربات اسلام کے زیر سایہ اپج اور تخلیق کا روپ ہوتے ہیں۔ اسلامی معاشرہ کی تنظیم کی تاریخی کوششیں اسلامی نظریہ کی تجسیم چاہتی ہیں جو قرآن اور سنت رسولؐ میں موجود ہے۔ کسی بھی سماجیاتی مطالعہ میں اگر خاص تجربات کو بنیاد بنالیا جائے اور نظریاتی تشکیل کردی جائے تو وہ اسلامی روح سے دور ہوگا۔ یہ تو مستشرقین

اوران کے شاگردوں کا انداز ہے۔

مسلمان بارہا اپنے مذہب سے دور ہوگئے۔ اسلام کی تعلیمات کو سمجھنے میں غلطیاں ہوئیں اور خود ان کے ایمان کو نقصان پہنچا۔ سماجیات کے ایک عالم کو صورت حال کا صحیح تجزیہ کرنا چاہیے۔ استشراق کا مطالعہ اس لحاظ سے بھی مفید ہے کہ یہیں احتساب ذات کی ضرورت کا احساس ہوتا ہے اور ہمیشہ بیدار رہ کر ملتِ اسلامیہ کے حالات پر سوچنے اور اپنے مذہب کا دفاع کرنے کا داعیہ پیدا ہوتا ہے۔

حوالہ جات وحواشی

۱۔مثال کے طور پر دیکھئے:

J.F. Peroncel Hugoz,Le Radeau de Mahomet Paris,1983

منظمہ المؤتمر الاسلامی کے جنرل سیکرٹری حبیب الشطی نے اس تنقید کی تھی۔ دیکھئے

مجلہ: Proche Oriente et Tiers Monde. No 7,Juin 1983

۲۔دیکھئے:

J.Berque,Cent Vingt cinq ans de Sociologie maghrebien, in Annales,1957 P.E. Kemp, Orientalists econduits, Orientalists reconduit, in Arabica XXVII/2, 1980.

۳۔دیکھئے

G,H. Bousquet, L'Ethique sexuelle de l'Islam Paris,1952.

4- Rene Maunier, Programme d'une
sociologie Algrienne Melanges de Sociologie
Nordg Africaine, 1928 p.36 53.

۵۔دیکھئے:

M. Sabatier, Cours de sociologie indigene. Le petit Colon (1984) E. Jobbe Duval, L'Histoire comparee du droit et l'expansion colonial de la France (Annales Internationales d'Histoire, 1900,pp. 146, 177)

E.Cheyson, L'etude de l'homme social et la colonisation Revue generale Internationale,
1987,II,
pp. 163 181

۶۔ دیکھیے:

Alain, Propos d'un Normand. Tome II,p. 144 Raymond

Charles, I am

7- Musulmane.

Paris, 1958; Le droit musulman Paris, 1956

8- Claude Levy Staruss, Tristes tropiques

(Paris, 1955)

9- Gobineau, Religions et Philosophies dans

l'Asie Centrale. p. 32

۱۰۔ دیکھیے

J.Berque, Cent Vingt cinq ans de Sociologie

maghrebiene, in Annales, 1959, pp. 296 324

11. Cahiers de l;Institut de Sciences

Economiques Appliquees N 106 Octobre 1960,

L'Islam l'economie et la technique, G. Destahne de Bernis,

Islam et developpement economique, A.Austruy, Vocation

economique de l'Islam.

۱۲۔ ملاحظہ کیجئے:

Rene Gendarme, La resistance de facteurs

socio culturels au developpement economique

l'example de l'Islam en Algerie, in Revue

Economique 1959, p. 230 236 'Economie de l'Algerie,Paris,

1959

فنون وجمالیات:

اسلامی فنون اور مستشرقین[1]

اسلامی فنون: نظریہ اور پہچان

اسلامی فنون کے میدان میں استشراقی مطالعات پر تنقیدی نظر ڈالنے سے پہلے اس حقیقت کی طرف اشارہ کردینا ضروری ہے کہ علم آثار اور تاریخ فنون معاصر تہذیب کا تازہ ترین عطیہ اور فضلائے یورپ کی کاوشوں کی دین ہیں۔ ان فضلا اور محققین نے جدید ترین تکنیک کا استعمال کرتے ہوئے خالص سائنسی انداز سے آثار اور فنون کے علوم کو پروان چڑھایا۔ دنیا کی دوسری قوموں نے اور خاص کر مسلمانوں نے خود اپنی تاریخ، اور میراث کا انکشاف کرنے میں ان علوم سے فائدہ اٹھایا۔ جو تہذیبی اور تاریخی آثار سرزمین کے بطن میں مدفون یا ملبوں کے نیچے محوخواب تھے جن کا علم تاریخ کے چیدہ اور خصوصی ماہرین تک محدود تھا، ان کے سامنے لانے والے یہی تیشہ زن فرنگی ہی تھے۔ بیسویں صدی میں آثار قدیمہ کی کھدائیوں سے ان خطوں کے ثقافتی اور تاریخی دفینوں کا انکشاف ہوا جن سے تہذیبی اصالت، ثقافتی خصوصیات اور تاریخی عظمت کے حوالے سے قوم اور وطن پرستانہ جذبات کو مہمیز لگانے کا سامان فراہم ہوا۔

عربی اسلامی وراثت پر تحقیق کرنے والے مغربی اہل علم میں سے کچھ لوگوں نے عربی اسلامی تہذیب کو یورپی سامراجیت کے پس منظر میں مجروح کرنے کی ٹھانی تھی۔ ان کی نیت درست نہ تھی۔ وہ اپنی تحقیقات کو سامراجی مقاصد کی تکمیل کے لیے استعمال کرتے تھے۔ اس

[1] بقلم: ڈاکٹر عبدالعزیز الدولاتلی، المعہد القومی للآثار، تونس

طرح انھوں نے سائنسی غیر جانبداری کے لبادہ میں دروغ وافترا سے بھی کام لیا۔ شاید خدا انھیں معاف کردے۔ لیکن کچھ دوسرے اہل علم وقلم بھی ہیں جنھوں نے دانستہ طور پر تاریخ کو مسخ کرنے کی کوشش ہی نہیں کی بلکہ پیش آمدہ مسائل کو علمی دیانت داری سے حل کرنا چاہا۔ ایسے ہی مستشرقین پر ہمیں توجہ دینی چاہیے' اوران کی تحقیقات' آرا اور خیالات کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ ان کے سبھی نتائجِ تحقیق کو درست تسلیم کرلینا ہمارے لیے نہ توممکن ہے اور نہ ہی ضروری۔ لیکن بجا طور پر ان کو علمی مطالعہ' تجزیہ اور تبادلہ خیال کا موضوع بنایا جاسکتا ہے۔

دو رُجحانات' لیکن......

جن فضلائے مغرب نے اسلامی فنون کے میدان میں ابتدائی کام کیا ہے ان کا مطالعہ کوئی واضح قسم کا تاثر نہیں چھوڑتا۔ انیسویں صدی کے اوائل سے آج تک آثار قدیمہ سے ان کی دلچسپیاں قائم ہیں۔ معلومات کی فراہمی اور تحقیقات کی پیش رفت کے ساتھ ساتھ ماہرین آثار قدیمہ کے نقطۂ نظر میں بھی تبدیلیاں واقع ہورہی ہیں۔ البتہ ہنری تیراس نے ۱۹۳۲ء میں دوقسم کے رجحانات کی نشاندہی کی ہے:

۱۔ ایک رجحان کے مطابق عہد ہائے وسطی میں مغربی یورپ اور اسلامی شرق میں فنون کی افزائش میں ان جرمن' قوطی (گوتھک) اور عرب قبائل کا بنیادی کردار تھا جنھوں نے یورپ اور مشرق وسطی میں فتوحات کا سلسلہ پانچویں صدی کے بعد بھی جاری رکھا۔

۲۔ دوسرا رجحان یہ ہے کہ عہد ہائے وسطی میں بازنطینی قومیں ہی یونانی اور رومی وراثت کی واحد وارث تھیں۔

یورپ اور بحرابیض متوسط کے ساحلوں میں فنون کا سرچشمہ وہی قومیں تھیں (۱) اس طرح پہلا رجحان ان قوموں کو سراہتا ہے جنھوں نے بازنطینی سلطنت کے بیشتر خطوں پر قبضہ کرلیا تھا' جب کہ دوسرا رجحان بازنطینی کردار ہی کو تسلیم کرتا ہے جو سیاسی اقتصادی اور انسانی وسائل کے لحاظ سے انحطاط کا شکار ہوچکا تھا۔ اسلامی فنون اور آثار قدیمہ کے مطالعہ میں بھی

یہی دو رجحانات کارفرما ہیں۔ بلکہ کبھی کبھی تو بات صرف اس پر ختم کردی جاتی ہے کہ اسلامی فنون کی جڑیں بازنطینی، ساسانی، قبطی، عربی یا خالص اسلامی تاریخ میں پیوستہ ہیں۔

پہلے رجحان کے حامل مستشرقین میں جرمن استشراق (۲) کے اہم نام آتے ہیں۔ دوسرے رجحان کے قائل فضلا ان ممالک سے تعلق رکھتے ہیں جو کبھی اسلامی ملکوں کو استعمار کا نشانہ بنا چکے تھے۔

یہ دونوں رجحانات محض اتفاقی نہیں بلکہ مخصوص سیاسی اور فکری پس منظر سے تعلق رکھتے ہیں۔ اگر پہلے رجحان کے مطابق مشرق نے مغرب اور یونانی فکر سے عرب فتوحات اور اسلامی فنون کے ظہور کی صورت میں بدلہ لیا(۳) تو اس رجحان کو ان جرمن فضلا کی طرف منسوب کرنا ہوگا جن کے خیال میں پانچویں اور چھٹی صدی میں قوطی (گوتھک)، وائکنگ اور موروونگی فنون نے فروغ حاصل کیا۔ گیارہویں صدی میں ان ہی فنون سے روی فن (Roman Art) اور قوطی فن (Gothique Art) نے جنم لیا۔ جنگ عظیم کے دوران جب جرمن قوم پرستانہ خیالات شباب پر تھے ان دنوں جرمنی میں یہ نظریات فروغ پا رہے تھے۔

دوسرے رجحان کے حاملین استعماری پس منظر کے فضلا ہیں جو یہاں بھی مرکزیت یورپ کی دہائی دیتے ہیں اور مغرب ہی کو تمام علوم وفنون کا سرچشمہ مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک بازنطینی تہذیب یونانی اور رومی تہذیب کا امتداد تھی۔ کچھ دوسری تہذیبیں اگر فروغ بھی پائیں تو انسانی تہذیب کے ارتقا میں یہ فضلا ان کے کردار کا انکار تو نہیں کرتے، البتہ ان کی اہمیت کو نظر انداز کردیتے ہیں۔ ہنری تیراس کے الفاظ میں: ''بازنطینی فنون نے چوتھی صدی سے لے کر ہر بڑے فنی رجحان کی صدارت کی اور ظہور اسلام کے بعد تک اس کا قائدانہ کردار باقی رہا'' (۴) آثار قدیمہ اور فنون کی جس عظیم وراثت کا انکشاف دور جدید میں ہو رہا ہے اس کے مطالعہ میں ان دو رجحانات کے علاوہ دوسرے زاویہ ہائے نظر بھی ملتے ہیں۔ البتہ کچھ فضلا ایسے بھی ہیں جو جڑوں کی تلاش میں ایسے سرگرداں ہیں گویا ان کے بغیر فنون کے فروغ، ارتقائی مراحل اور فنون کی جمالیاتی تفہیم مکمل نہیں ہوسکتی۔ اس مقالہ میں اسلامی فنون کی

بنیادوں اور اسلامی جمالیات پر روشنی ڈالی جائے گی اور استشراقی رجحان کا جائزہ لیا جائے گا۔(۵)

"اسلام اور اسلامی فنون" الیگزینڈر پاپا دو پاؤلو (Alexander Papadopoulo) کی تصنیف کردہ کتاب ہے۔''فن اور بڑی تہذیبیں'' کے سلسلہ کی ایک کڑی ہے جس کی اشاعت مارنو(۶) کے زیرِ اہتمام انجام پائی ہے' اور جسے مختلف زبانوں میں ترجمہ کیا جا چکا ہے اور مغربی ممالک میں تقسیم کیا گیا ہے۔ یہ کتاب اسلامی فنون کے اہم شعبوں اور اسلامی جمالیات پر بحث کرتی ہے۔ پاپا دو پاؤلو اسلامی فن وفکر سے زبردست واقفیت رکھتا ہے۔ اس نے اپنے مطالعہ میں فنون کو صرف تہذیبی پس منظر میں نہیں بلکہ مذہبی آئینہ میں بھی دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ اس طرح وہ فن کی ''اسلامیت'' پر بھی جرأت مندانہ بحث کرتا ہے۔

پاپا دو پاؤلو کی کتاب کا جائزہ لینے سے پہلے ہم ان رجحانات پر ایک نظر ڈالنا چاہیں گے جو استشراقی مطالعات میں اسلامی فنون کے تئیں ہمیں ملتے ہیں۔

عربی اسلام ایک مذہب ہے' کوئی فن نہیں

ہنری تیراس نے ہسپانوی مورسکو فن پر اپنی کتاب(۷) کا آغاز اس جملے سے کیا ہے کہ اسلامی فن عربی فن نہیں ہے۔(۸) اس قسم کے بیانات بعض مستشرقین دیا کرتے ہیں جن کے نزدیک اسلام سے پہلے جزیرہ نمائے عرب کے باشندے پستی اور بدویانہ زندگی گزارتے تھے۔ گرتول پال کے بقول محمدی غازی (مسلم فاتحین) بدو تھے جو سیاہ خیموں میں رہتے تھے۔ ریگستان کی ریت ان کی قبر بنتی تھی۔ مغربی اور وسطی بلاد عربیہ کی وادیوں میں جو لوگ آباد تھے وہ کچی اینٹوں اور کھجور کے تنوں کے گھر بناتے تھے جن میں نقش ونگار کا فقدان ہوتا تھا'' (۹) پادری لامنس نے قریشی امرا کے مکانات کی سادگی پر روشنی ڈالی ہے۔ (۱۰) کریسویل کے بقول اسلام سے پہلے عمارت سازی میں جمالیاتی حس معدوم تھی۔ نہایت ہی کھردرے خیالات اس میدان میں کارفرما تھے۔ اسلامی دور کی عمارت سازی کے لیے عربی عمارت سازی کا نام تجویز کرنا مناسب نہ ہوگا۔ (۱۱) ہنری تیراس کے نزدیک عہد ہائے وسطی میں مسیحی

مشرق اور بازنطینی خطہ ہی تمام فنون کی دنیا کی آخری پیداوار ہے' اس طرح وہ پیش روفنون کا مرہون منت ہے۔ (۱۳) بازنطینی فنون کے اثرات اسلامی فتوحات کے بعد تک باقی رہے۔(۱۴) ظہور اسلام کے جو بعد فنون سامنے آئے وہ قدیم عناصر کے گرد گھومتے رہے اور بمشکل ہی تجدید کی صورتیں پیدا ہوسکیں۔ (۱۵) تیراس کے نزدیک اموی دور کے فن تعمیر نے مشرق میں یونانی فن تعمیر کے فروغ کو روک دیا۔ زمانہ قدیم سے مشرق میں قبوں کا رواج تھا۔ (۱۶) اموی فن تعمیر میں اس کو دور کر دیا گیا۔ ظاہری خوبصورتی کی تلاش میں عمارتوں کا حجم بھی متاثر ہوا (۱۷) اس منفی مظہر کے باوجود مصنف کا خیال ہے کہ فنون کے میدان میں ملک شام کو عربوں اور مسلمانوں کے استاد کی حیثیت حاصل تھی۔ خلافت جب بغداد منتقل ہوئی تو ساسانی فنون کے اثرات سامنے آئے۔ قبوں کا استعمال کم ہوگیا۔ سامراء کی عمارتوں میں وہ معدوم ہیں۔ اموی اور عباسی دور میں فن تعمیر میں قبوں کے ہونے کا مطلب ان مؤرخین کے نزدیک فن تعمیر کا انحطاط ہے (۱۸) اس کے برعکس آرائش وزیبائش کو فروغ ملا۔ سامراء کے فنون میں نباتاتی نقاشی نمایاں ہے۔ عباسی دور کا فن سارے اسلامی ملکوں میں پھیل گیا جن میں شام مصر اور ہسپانیہ بھی شامل تھے۔ تیراس کے بقول بارہویں اور تیرہویں صدی میں یونانی (ہیلینستی) اور مشرقی فنون کی آمیزش سے ''کلاسیکی اسلامی فنون'' ابھرے' اس طرح اسلامی فنون کو اپنی شخصیت کی تکمیل میں صدیاں لگ گئیں پھر پختگی اور کمال تک پہنچنے سے پہلے ہی انحطاط کا شکار ہونا پڑا کیونکہ تہذیبی سیاسی اور اقتصادی انحطاط کے ساتھ فکری جمود اور مذہبی کٹر پسندی فروغ پا رہی تھی۔(۱۹)

ترقی یافتہ فنون کے احاطہ کے لیے عربوں کی آمادگی:

استشراقی نقطہ ہائے نظر میں اسلامی فنون کی ''عربیت'' یا'' اسلامیت'' کا مسئلہ نمایاں ہے۔ لوسیان گولون (L.Golvin) کو اسلامی مذہبی فن تعمیر کا ماہر تسلیم کیا جاتا ہے (۲۰) وہ اپنے آپ کو جارج مارسی کا شاگرد سمجھتا ہے۔ جو شمالی افریقہ کے فن تعمیر کے بارے میں اپنی تحریروں کی بدولت مشہور ہے۔(۲۱) لوسیان گولون نے اموی اور عباسی فن تعمیر پر کام کیا (۲۲) اس کے

علاوہ یمن کے حدود تک بیشتر مشرقی فنون پر توجہ دی۔ (۲۳) اسلامی فنون کی جمالیات پر بھی اس کی تحریریں موجود ہیں (۲۴) اس کے نزدیک عربوں نے جس وقت جزیرہ نمائے عرب کو خیر باد کہا تو ان کا فن تعمیر کے سلسلہ میں کوئی پس منظر نہ تھا۔ اس زمانہ کے تمام ترقی یافتہ فنون کو قبول کرنے کے لیے وہ تیار تھے (۲۵) شاعری کے علاوہ ان کے پاس دوسرے وسائل اظہار بھی موجود تھے جن کا انداز مینیاوی سبئی اور حمیری کھدائیوں سے ہوتا ہے (۲۶) شمال کے عرب جیسے مناذرہ اور قحطانین بازنطینی اور ساسانی تہذیبوں سے جڑے ہوئے تھے۔ لوسیان گولون کے نزدیک بیت المقدس اور ۶۹۱ء میں عبدالملک بن مروان کا بنایا ہوا قبۃ الصخرۃ اسلامی فن کی داغ بیل تھا۔ آرائش اور فن تحریر بھی اسی کے ساتھ فروغ پائے (۲۷) جمالیات اس سے قبل ہی وجود میں آچکی تھی جب رسول کریمؐ نے مدینہ منورہ میں مساجد کی بنیادیں رکھیں اور ان ہی بنیادوں پر بعد کی ساری مسجدیں کوفہ، بصرہ قیروان اور دوسرے شہروں میں تعمیر ہوئیں۔ اموی خلیفہ ولید نے جب مسجد نبویؐ کی از سرِ نو تعمیر کی تو محراب، منبر مقصورہ مؤذنہ جیسی تعمیری شکلیں پیدا ہوئیں جو اسلام کے مذہبی فنون کی نمایاں ترین خصوصیتیں ہیں۔ لیکن جمالیات کی پہچان اسی وقت قائم ہوئی جب اسلام کے وسیع رقبہ میں گونا گوں فنی روایتوں کا امتزاج ہوا۔ عباسی دور میں اسلامی فنون کو نئے وسائل ہاتھ آئے۔ سامراء کا فنِ تعمیر شامی اور اموی فن تعمیر سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ سامرائی فن تعمیر کو بمشکل ہی اسلامی کہا جاسکتا ہے (۲۸) بغداد میں ترکی، ایرانی اور دوسرے ایشیائی عناصر کا اثر وہاں کے فنون پر قائم تھا۔ عباسیوں کا دربار چینی تحفوں کا بڑا قدر دان تھا اس طرح بغداد کو مشرقی فنون کے مکتب فکر کا درجہ ملا (۲۹) لوسیان اب اسلامی فنون پر براہِ راست گفتگو کرتا ہے۔ (۳۰)

اسلامی فن، مسیحی ہاتھ

پاپا دو پاؤلو کے نظریہ ''اسلامی فنون'' کا مطلب وہ فنون ہیں جو صرف کسی اسلامی ملک میں پروان نہیں چڑھے، بلکہ جن کی فنی ترسیل میں تہذیب اور معاشرہ میں موجود اسلامی عقائد اور تعلیمات کا بلاواسطہ اثر اور دخل رہا ہے (۳۱) اس طرح مصنف نے افلاطونی فلسفہ،

ارسطا طالیسی اندازِ فکر، اشاعرہ، شیعہ اور صوفیہ کے اثرات پر بحث کی ہے اور اسلامی فنون کی جمالیات کو اس پس منظر میں پرکھنے کی کوشش کی ہے۔ (۳۲)

جمالیات میں کسی قوم کی نفسیات اور فکر و فلسفہ کی تصویر ملتی ہے۔ یہ ان کی زندگی کی ترجمان ہوتی ہے، پاپا دو پاؤلو خیال ہے کہ جن مؤرخین نے ہمیشہ جڑوں کو تلاش کیا ہے وہ اسلامی فنون کی حقیقی تفہیم سے دور رہے ہیں۔ مقامی یا درآمد کردہ تصورات کا مطالعہ اپنی جگہ درست ہے لیکن جمالیاتی معیار کو مدنظر رکھنا بھی بے حد ضروری ہے۔ اس کے بغیر تخلیق کی اصالت اور اُپج کو سمجھا نہیں جا سکتا، فنکار کا مذہب اتنا اہم نہیں ہے جتنا اہم اس کا مکتب فکر ہوتا ہے، کوئی ضروری نہیں کہ کسی مسلمان فن کار کے فنی شہ پارے اسلامی رنگ کے حامل ہی ہوں، اس طرح کسی فن کو اسلامی قرار دیتے وقت احتیاط برتنا ضروری ہے۔ (۳۳) عباسی دور میں فنون سے وابستہ وہ لوگ تھے جو بازنطینی روایتوں کے حامل عباسی تھے یا نومسلم افراد۔ یہ فنکار اپنے ماضی اور سابق آقاؤں کو نظر انداز نہیں کر سکتے تھے۔ اسی لیے عباسی دور کے فنون میں بازنطینی اثرات واضح طور پر دیکھے جا سکتے ہیں، ان کی کاوشوں میں اسلامی رنگ ایک زمانہ کے بعد ہی پیدا ہو سکا۔ (۳۴)

خوبصورت فن تحریر (خطاطی) اور کُھردرا فنِ تعمیر

اسلام چونکہ اس آسمانی کتاب کا مذہب ہے جس کا نام قرآن ہے جس کا پڑھنا ہر مسلمان کے لیے ضروری ہے۔ اسی لیے مسلمانوں نے قرآن سے متعلق ہر علم اور ہر فن پر غیر معمولی توجہ دی ہے۔ قرآنی خطاطی بھی ایسا ہی ایک فن ہے جس کو زبردست اہمیت دی گئی اور اس کو خوبصورتی کی آخری منزلوں تک پہنچا دیا ہے (۳۵) پاپا دو پاؤلو کے نزدیک فن تحریر اسلامی فنون کی معراج ہے، اس کے برعکس فن تعمیر کے بارے اس کا خیال ہے کہ خود مسلمان اسے بڑا ہی کُھردرا فن سمجھتے ہیں (۳۶) اسلامی تعمیر کو فن صرف ظاہری زیبائش یا تحریر کی بدولت کہا جا سکتا ہے۔ عربوں کے نزدیک تعمیراتی کام حقیر سمجھا جاتا تھا۔ دربار تک میں عالموں، شاعروں، ادیبوں، فلسفیوں اور فقیہوں کو جو مقام حاصل تھا معمار اور انجینئر اس سے دور تھے۔ خوشنویسوں

کو بھی دربار میں اہمیت دی جاتی تھی لیکن خود مصنف کے نزدیک عربوں کے آرائشی فنون اعلیٰ معیار کے حامل ہیں جن فضلا نے آرائشی فنون کو غیر اہم قرار دیا ہے پاپادو پاؤلو کے بقول انھیں اس پر نظر ثانی کرنی چاہیے۔ (۳۷) فکر' تہذیب اور فنون کی بنیاد پر اسلامی معاشروں کو عہد ہائے وسطیٰ میں بلند ترین مقام حاصل رہا ہے اگرچہ تہذیبی اور فنی تشکیل میں بازنطینی روایتوں کا دخل بھی رہا ہے۔ (۳۸)

استشراقی مطالعات میں مغربی تہذیب کی اسلامی تہذیب پر برتری کا انداز ہمیشہ موجود رہتا ہے (۳۹) ان کے نزدیک اور فنون کی اہمیت صرف اتنی ہے کہ وہ یونانی جڑوں میں پیوستہ مغربی تہذیب کی ایک کڑی ہیں۔

کیا فقہاء کے مجسمے بننے چاہئیں؟

پاپادوپاؤلو نے اسلامی جمالیات کا تجزیہ کہیں کہیں بڑے ہی نرالے ڈھنگ سے کیا ہے۔ اسلام میں تصویر کو حرام قرار دیا گیا ہے' مسلم حکام اور امرا نے اگرچہ اس فن کی پذیرائی کی ہے' بایں ہمہ اس سے اس کا جواز نہیں ملتا۔ پاپادوپاؤلو جمہور مستشرقین کی اس معاملہ میں مخالفت کرتا ہے کہ اسلام میں تصویر مطلقاً حرام ہے۔ اس کے خیال میں تصویر کی ایک خاص قسم کو محدثین اور فقہا نے جائز قرار دیا ہے۔ (۴۰) اس دور کے فنکاروں نے تصویر کی ظاہری مخالفت کے باوجود جواز کی صورت بھی نکال لی تھی۔ جواز کی یہ صورت اس طور پر تھی کہ محسوساتی تصویر کی بجائے تشبیہی تصویر بنائی جائے۔ واقعاتی محسوس اشیاء کی تصویر نہ ہونے کی وجہ سے شریعت کی تحریم اس پر منطبق نہیں ہوتی۔ یہاں جوہر کے ادراک کے پیچھے عرض بے معنی ہو جاتا ہے بالکل اس طرح جیسا کہ ایک صوفی اپنے اذکار اور عبادت کے ذریعے خالق کا ادراک کرتا ہے۔ اس دور کے مسلم یا مسیحی فن کار نے تصویر کشی میں جاندار چیزوں کی شکلیں بنانے سے گریز کیا۔ کلاسیکی حسیت سے گریز کرتے ہوئے پس منظر میں اس کا ھیولیٰ بنا دیا۔ رنگوں میں اس نے بعض اوقات غیر واقعاتی رنگ استعمال کیے۔ گلابی' نیلے اور نارنجی گھوڑے بنا دیئے۔ باغ میں فواروں کی شکلیں بنا دیں جس سے یہ ثبوت قائم رہا کہ کسی محسوس شئے کی تصویر

بنانا اس کے پیشِ نظر نہیں ہے جس سے خالق سے تشبّہ کی بو آئے (۴۱) پاپا دو پاؤلو کے نزدیک یہ ایک عظیم کارنامہ تھا جس کی عظمت کا اندازہ معاصر فن میں ہوتا ہے معاصر مغربی فن کار کے نزدیک حقیقی تخلیق یہ نہیں ہے کہ کسی ظاہری منظر کی تصویر کشی کر دی جائے بلکہ وہ تصویر سامنے لائی جائے جو مشکل شکلوں اور رنگوں کی دنیا کے اندورن میں پوشیدہ ہے (۴۲) مسلم فنکار کو یہ راز چھ سات صدیاں پہلے ہی معلوم ہو چکا تھا اور وہ بھی تصویر کی حرمت کے حکم کی صورت میں۔ حدیث اور فقہ کے علما اس کے مستحق ہیں کہ ان کے اسٹیچو (مجسمے) بنائے جائیں۔ (۴۳) کسی جدید جمالیات کی تخلیق کے لیے صرف کوئی منفی حکم کافی نہیں ہوتا۔ اشیا کی دلالتوں ان کی منطقی تفہیم، ریاضیاتی ملکہ اور اشکال اور رنگوں کے رشتوں کا صحیح اندازہ ضروری ہوتا ہے۔ عربوں میں یہ صلاحیت دو جہتوں سے پیدا ہوئی ایک طرف سومری، آشوری اور مصری فنون میں تجریدی رجحانات موجود تھے اور دوسری طرف عربی ادبیات و شعریات میں شکلی مظاہر اور موسیقیت پر زور دیا جاتا تھا، اس پس منظر میں عربوں کا فنِ تصویر ارتقا پذیر رہا۔

غموض کی جمالیات

خارجی تلازمات سے قطع نظر کرتے ہوئے پاپا دو پاؤلو شک کے لہجہ کو بالائے طاق رکھ کر یہ نظریہ پیش کرتا ہے کہ اسلامی فن تصویر کا تعلق خالص روحانی مظاہر سے ہے جن کا اندازہ ادب شاعری اور موسیقی کے شعبوں سے بھی ہوتا ہے۔ ظاہر اور باطن کی ازدواجیت اور واقعاتی و ہیولائی عالم کا تال میل اس کے لیے بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اس سے پیدا ہونے والی جمالیات انتہائی دقیق خصوصیات رکھتی ہے جسے مصنف نے ''غموض کی جمالیات'' کا نام دیا ہے کیونکہ یہ محسوس ظاہر اور غیر محسوس باطن کی ثنویت کا سنگم ہے۔ (۴۴) ان ہیولاؤں کی جمالیات سے فنی باریکیوں کا دانائے راز ہی لطف اندوز ہو سکتا ہے (۴۵) یہ مشاہدات بسا اوقات صوفیانہ باطنی تجربوں کی دین ہوتے ہیں جن کا اظہار عربی اور فارسی شعریات میں موجود ہے جیسے لیلیٰ مجنوں، یوسف زلیخا، سلیمان بلقیس کا عشق و محبت اور صہبائے بیخودی جو تصوف میں محبت الٰہی اور سرمدی سرشاری کا رمز ہوتی ہے۔

شمالی افریقہ کی قوموں کا کھردرا ذوقِ جمال

اس طرح کی باطنی تفہیم سے عالم اسلام کے ان خطوں میں منی ایچر پینٹنگ (Miniature Painting) کے ارتقا کا راز سامنے آجاتا ہے جہاں شیعہ اور باطنی فرقوں کے لوگ آباد تھے۔ ان ہی خطوں میں تصویر کشی کی یہ صنف رائج رہی، اس کے برعکس جن علاقوں میں مالکی اور شافعی فقہ کے ماننے والے آباد تھے وہاں اس کا رواج نہ تھا۔ بغداد کا مکتب فکر اسی وجہ سے فروغ پایا اور عثمانی خلافت کے دور میں نقاشی کو زبردست ترقی ملی۔ ۱۲۵۸ء میں منگولوں کے حملہ میں عباسیوں کا دارالحکومت بغداد تباہ ہوگیا۔ اس دور میں شیعی باطنی فکر کے زیر اثر فن تصویر آگے بڑھا۔ افریقہ اور مصر میں شیعی حکومت کے قیام سے وہاں بھی فن تصویر کو فروغ ملا۔ تیسری صدی مسیحی میں علامہ نووی نے تصویر کی قطعی حرمت کا فتویٰ دیا جس کو فاطمیوں کے خلاف ردّعمل کے طور پر دیکھنا چاہیے۔ شمالی افریقہ اور اندلس میں مرابطین اور موحدین کی حکومتوں کے زمانہ میں فن تصویر زوال پذیر ہوا۔ ان خطوں میں امام مالک کی فقہ رائج تھی۔

پاپادوپاؤلو اس صورت حال کا تجزیہ دوسرے انداز سے کرتا ہے۔ وہ وان برزم نامی مؤرخ کی تائید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ شمالی افریقہ کی قومیں تصویر کشی کو اگر سختی سے حرام سمجھتی تھیں تو اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ ان میں اسلام زیادہ گہرا تھا بلکہ اس وجہ سے کہ یہ قومیں فنی ذوق سے عاری اور ابتدائی افکار سے قریب تھیں'' (۴۷) علی اللواتی نے ان دونوں کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے (۴۸) کہ تصویر کے سلسلہ میں فقہا کا رویہ مختلف رہا کچھ فقہا مطلق حرمت کے قائل ہیں (جیسا کہ یزید نے ۷۳۰ء۔۷۴۳ء میں حکم دیا تھا) دوسرے فقہا کچھ شرطوں کے ساتھ اس کو جائز بتاتے ہیں۔ (مثلاً ابن عباس الفارسی کی حدیث جس میں حیوانات کے سر کاٹ کر پھولوں کی شکل دی گئی ہے) مسلمان بھی ان ہی رجحانات کے حامل رہے ہیں۔ (۴۹)

محراب: رسول اور خدا کے رمز

اسلامی فقہ میں محراب کو وہ اہمیت حاصل نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اسلامی فنون کے مؤرخین نے اس کو بڑی اہمیت دی ہے۔ پاپادوپاؤلو کے نزدیک محراب رسول اور خدا کی رمز ہے (۵۰) مصنف کا یہ انداز گفتگو اسلام کی تعلیمات اور عمومی ڈھانچہ سے اس کی عدم واقفیت کا غماز ہے۔ اس نوع کی اصطلاحیں مسیحیت یا دوسرے مذاہب کے سلسلہ میں تو استعمال کی جاسکتی ہیں جہاں رموز کے حوالہ ہی سے خالق کا ادراک کیا جاتا ہے۔ شاید مصنف کو پتہ نہیں ہے کہ مسلمان کا خدا سے براہ راست تعلق ہوتا ہے' اس میں کوئی مخلوق یا غیر ذی روح ثالث نہیں بنتا پاپادوپاؤلو کے نزدیک اس رمز کی قدسیت محمد کے جسمانی وجود کا پتہ دیتی ہے (۵۱) کیونکہ محمد کی تصویر نہیں بنائی جاسکتی تھی محراب کو ان کے وجود کا تجریدی قالب مان لیا گیا کیونکہ اس کا حجم اتنا بڑا ہے کہ اس میں رسول کے مجسمہ کو رکھا جاسکتا ہے۔ بودھ مت میں بھی شروع میں تصوراتی عرش اور چھتری کے واسطہ سے گوتم بدھ کے رمز کی تخلیق کی گئی تھی۔ لیکن مسلمانوں کے اس عمل کو کسی ہندوستانی اثر کے تحت نہیں دیکھنا چاہیے جو مدینہ میں انجام پایا۔ مصنف کے نزدیک اسلامی محراب کی بنیاد عیسائیت میں پائی جاتی ہے اور اس رمز سے محمدؐ کے وجود اور ان کی تعلیمات کو زندہ جاوید بنائے رکھنا مقصود ہے۔ (۵۲)

محراب کی رمزیت

اسلامی فن تعمیر کے موضوعات میں سے محراب کے موضوع پر مستشرقین نے مسلمانوں سے کہیں زیادہ لکھا ہے (۵۳) فقہاء اور علماء اسلام میں سے سوائے علامہ سیوطی کے کسی فقیہ نے بھی اس موضوع پر خصوصی کتاب نہیں لکھی۔ علامہ سیوطی نے "اعلام الاریب بحدوث بدعة المحاریب" (۵۴) کے عنوان سے ایک خصوصی تحریر لکھی ہے۔ یہ تحریر تاریخی لحاظ سے متاخرین کی ٹھہرتی ہے اور اس میں کچھ احادیث کا حوالہ دیا گیا ہے جن میں محراب کے اندر نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے۔ مستشرقین اس کو سمجھنے میں غلطاں و پیچاں ہیں اور خاصے پریشان ہیں کہ اس کی وضاحت کس طرح کی جائے۔ (۵۵) حالانکہ خود اس تحریر

سے پاپادوپاؤلو کے نظریہ کی تردید ہو جاتی ہے' کیونکہ اس میں محراب کے مقدس نہ ہونے کو واضح کر دیا گیا ہے۔

یہ درست ہے کہ ظاہری لحاظ سے محراب اور اس کلیسائی ہیکل میں مشابہت موجود ہے جہاں ایک پادری کھڑا ہوتا ہے اور مسیح کے آخری عشائیہ کی یاد میں حاضرین کو خیرات دیتا ہے۔ اگرچہ محراب کے مقابلہ میں کلیسائی ہیکل کا حجم کم ہوتا ہے' آخری عشائیہ کی یاد میں پادری روٹی کھاتا ہے اور شراب پیتا ہے جو مسیح کے جسم اور خون کی علامتیں ہیں۔ پاپادوپاؤلو نے محراب کو اسی مسیحی تناظر میں دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ سیوطی کی کتاب کا مقصد یہ بھی ہوسکتا ہے کہ محراب میں تقدس کے کسی بھی پہلو کی نفی کی جائے اور مسلمان اس کو کسی رمز کے طور پر نہ دیکھیں۔ اسی لیے سیوطی نے ایک جگہ یہ بھی لکھ دیا ہے کہ محراب میں قربانی کرنا علامات قیامت میں سے ہے۔ یہ اس بات کی طرف واضح اشارہ ہے کہ محراب کے معاملہ میں دوسرے مذاہب سے کسی طرح کی مشابہت نہیں ہونی چاہیے۔ دراصل اموی خلفیہ ولید نے ۸۷ھ یا ۸۸ھ میں مسجد نبوی کی تعمیرِ نو کے دوران پہلا مجوف محراب بنایا تھا۔ تاریخی لحاظ سے محراب اس سے پہلے بھی موجود تھے (۵۶) مگر ان کی شکل مجوف نہ تھی۔ (۵۷) خلیفہ نے اس جگہ محراب بنایا تھا جس کے سامنے ہمارے خیال میں آنحضرتؐ اور صحابہؓ نماز کے لیے کھڑے ہوتے تھے۔ پاپادوپاؤلو نے ایک سیمینار محراب کے موضوع پر کرایا تھا (۵۸) جس میں بہت سے آراء سامنے آئے تھے (۵۹) اس سیمینار میں راقم نے بھی شرکت کی تھی اور ایک مقالہ میں ثابت کیا تھا کہ محراب کی متعدد قسمیں رائج رہی ہیں۔ قیروان کی مسجد عقبہ بن نافع میں اغالبہ کی بنائی ہوئی محراب کے پہلو میں ایک سنگ مرمر نصب کیا گیا ہے جس میں خط کوفی میں تحریر موجود ہے۔ تونس میں جامع زیتونہ میں بھی اسی نوع کی مثال ملتی ہے۔ مسلمانوں کے نزدیک محراب کا وہ مفہوم کبھی نہیں لیا گیا جو مفہوم مستشرقین نے تجویز کیا ہے۔ مسلمانوں نے اس کو کبھی اتنا اہم نہیں سمجھا' ایک مسلمان مسجد میں خدا کے روبرو محو عبادت ہوتا ہے' اس کا قبلہ کعبہ ہے منبر مؤذنہ مقصورہ یا محراب اسلام میں رموز کی حیثیت نہیں رکھتے' حال یا ماضی کی طویل تاریخ میں

اس قسم کا کوئی تصور ملت اسلامیہ میں نہیں پایا گیا۔(۶۰)

اسلامی فنون کی اسلامیت کا مسئلہ

پاپادوپاؤلو کا یہ موقف درست ہے کہ اسلامی فنون کی جمالیات کو سمجھنے کے سلسلہ میں روحانی اور فلسفیانہ قدروں کو سامنے رکھنا ضروری ہے (۶۱) البتہ اس نے بہت سے مواقع پر محض تجزیہ اور قیاس آرائی سے وہ نتائج نکال لیے ہیں جو محض عقل و منطق سے نہیں نکالے جاسکتے کیونکہ ان کا تعلق عقیدہ ایمان اور انفرادی و اجتماعی سلوک سے ہے۔ (۶۲) مصنف کا یہ موقف بھی درست تھا کہ سابق مستشرقین نے اس معاملہ میں غلطیاں کی ہیں کہ اسلامی فنون کی جڑیں کیا ہیں۔لیکن اس کا یہ نظریہ یقیناً نا درست ہے کہ اسلامی فن تعمیر ''ثانوی فنون'' میں جگہ پاتا ہے (۶۳) اسلامی فن تعمیر کے دو حصے ہیں؛ ایک حصہ تو ظاہری ڈھانچے کا ہے جس میں کسی انجینئرنگ کی مہارت کا پتہ نہیں چلتا۔ دوسرا حصہ نقاشی کا ہے یعنی تحریری آرائش کا حصہ حالانکہ اسلامی فن تعمیر میں دنیا اور معاشرے کے بارے میں مسلمانوں کے تصورات کی سچی تصویر ملتی ہے اس میں کعبہ اور مسجد اور محراب کی مرکزیت اور خالق' مملکت عقیدہ اور سماج کی وحدت مترشح ہوتی ہے۔ ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان سے رشتہ اور مسجد کا سماج اور دنیا سے رشتہ اس سے واضح ہوتا ہے۔ (۶۴) اسلامی فن تعمیر اسلامی سماج کی تہذیبی قدروں کا جلوہ پیش کرتا ہے (۶۵) یہ ایک کھلی کتاب ہے جس کو ایک صاحب بصیرت ایک صاحب ایمان بڑی آسانی سے پڑھ سکتا ہے۔

پاپادوپاؤلو نے اسلامی جمالیات کی جدلیّت پر زور دیا ہے اور اسلامی فنون کو تہذیبی اور مذہبی پس منظر میں پرکھا ہے (۶۶) لیکن کیا مستشرقین نے اس کے اس انداز کی پذیرائی کی ہے یا وہ اپنی پرانی روش پر قائم ہیں؟(۶۷) حقیقت یہ ہے اس مسئلہ کو مذہب تہذیب' اور قوم کے پس منظر میں دیکھا جانا چاہیے ان تینوں ابعاد میں اس کی تفہیم اور توضیح ہونی چاہیے۔ (۶۸)

اسلامی فن کی عربیت

اسلامی فن کے بارے میں مستشرقین کے عمومی رجحان کو پاپادوپاؤلو کے ان جملوں سے

متعین کیا جاسکتا ہے: ''اسلام کی آمد کے وقت ادب کے علاوہ کسی دوسرے فن سے عرب واقف نہ تھے۔ اس سے اس نظریہ کی تائید ہوتی ہے کہ قدیم عربی میراث کے مقابلہ میں مذہب اور تہذیب کے حوالے سے ہی فن اسلام کا ممنون احسان ہے۔ یہی موقف سارے محققین کے یہاں ملتا ہے خواہ وہ اس فن کو عربی فن کا نام دیتے ہوں جیسا کہ مورخ ایٹنگ ہاؤزن کا رویہ ہے جس نے اس لفظ سے وہ عالمی تہذیب مراد لی ہے جو جزیرہ نمائے عرب میں قرونِ وسطیٰ میں ایک نئے مذہب کی بدولت رونما ہوئی یا دوسرے محققین جن کا رویہ اس سے الگ ہے۔ (۶۹)

اس کے برعکس عفیف بہنسی کے مطابق عربی تہذیب کا آغاز ساتویں صدی میں نہیں بلکہ تین ہزار سال قبل مسیح میں ہوگیا تھا (۷۰) عربی جمالیات اسلام کی دین نہیں بلکہ عربوں کی قدیم فکری روایتوں کا عطیہ ہے (۷۱) اسلامی فنون کی تجریدی روح اسلامی حرمت کے تصور کا نتیجہ نہیں بلکہ رسولؐ کی پیدائش سے پہلے کی روایتوں سے جڑی ہوئی ہے۔'' (۷۲)

اس طرح تاریخ اسلام میں ابھرنے والے فنون کو ''اسلامی فنون'' کا نام دینا اور اُن کی عربیت کا انکار کر تعصب آمیز ناانصافی ہے (۷۳) فرید شافعی نے لکھا ہے کہ اس گفتگو میں ''عربی فنون'' کے الفاظ کا استعمال نہ کیا جانا عربوں کے ان کارناموں سے انکار کرنے کے مترادف ہے جو فنون سے متعلق ہیں۔ یہ درست ہے کہ اسلام قبول کر لینے کے بعد ایرانی' رومی اور مصری قوموں نے اسلامی فنون کے کارواں میں شمولیت اختیار کرلی۔ خود مذہب اسلام عربی تہذیب وثقافت کا بام عروج تھا (۷۴) زبان' عقیدہ اور تاریخ کی وحدت کے لیے عربی کی اصطلاح ہی سب سے زیادہ مناسب ہے (۷۵) فرید شافعی کے خیال میں زمانۂ قدیم میں جزیرہ نمائے عرب آباد و شاداب تھا۔ ان کی تہذیب تھی' تمدن تھا' دوسری تہذیبوں کے علاوہ خود ان عرب قبائل سے ان کے تعلقات تھے جو عراق میں مناذرہ' شام میں غساسنہ اور دوسرے خطوں میں عدنانی اور قحطانی کے نام سے مشہور تھے (۷۶) عراق اور شام کے ان متمدن عربوں کو مستشرقین نے عربی تسلیم نہیں کیا ہے بلکہ ان کو ایرانی' مجوسی' مسیحی یا بازنطینی

بتاتے ہیں۔ فنون اور آثار قدیمہ کے دیدہ ور حضرات جانتے ہیں کہ عربی فنون کی تاریخ اپنی جگہ موجود ہے۔ عربی عنصر اسلام کی آمد سے پہلے مصر کی پرانی تہذیبوں کی تخلیق کر چکا تھا۔ (۷۷)

عفیف بہنسی کو "عربی فنون" کی اصطلاح پر اصرار مندرجہ ذیل اسباب کی بنا پر ہے:

۱۔ عربی قوم کی اپنی مستقل تہذیب اور تاریخ ہے اس طرح اس کے فنون بھی عربی ہیں۔

۲۔ ان فنون کو اسلامی تشخص دینا مذہب اسلام سے ان کے ربط کا غماز ہے۔ اسلام عربی ثقافت اور تہذیب کی معراج ہے۔

۳۔ عربی فنون کی اصطلاح ایک مستقل قومی ڈھانچے کی طرف اشارہ کرتی ہے جس کے اپنے اصول، اپنے ضابطے اور اپنی قدریں ہیں۔ اس سے ان عناصر پر بھی روشنی پڑتی ہے جو بیرونی تھے مگر جو بعد میں اسلام اور اسلامی تاریخ کا حصہ بن گئے۔

۴۔ عربی فنون کی اصطلاح خود عربوں کی تاریخ، ثقافت، جغرافیائی محل وقوع، زبان اور سماجی و تہذیبی خصوصیات کے پس منظر میں وضع کی گئی ہے۔ فنون کو ہم آج کے عالم عربی کی سطح پر نہیں دیکھتے اور نہ ہی اسلام کی آمد سے پہلے جزیرہ نمائے عرب تک محدود کرتے ہیں۔ وہ تو اس قدیم عربی تہذیب سے مربوط ہے جس کے ابعاد کو تاریخ کی گہرائیوں میں آج بھی ڈھونڈا جا رہا ہے۔ اکادی، عموری اور بدوی پس منظر کے سبھی لسانیاتی اور تہذیبی مظاہر اس عظیم عربی تہذیب کی تشکیل کرتے ہیں۔

عفیف بہنسی نے زبان، تاریخ اور عقیدہ کی وحدت کی اساس پر حضرت مسیح سے تین ہزار سال پہلے کی عرب تہذیب اور عربی فنون کا نظریہ پیش کیا ہے۔ نقل مکانی کے ذریعے بھی عربوں کی تہذیب دوسرے خطوں تک پہنچی اور ان مقامات میں تمدن اور فنون کو جنم دیا۔

فرید شافعی کے خیال میں جزیرہ نمائے عرب کا ماحول اسلام کی آمد سے پہلے آباد اور شاداب تھا، صورت حال آج جیسی نہ تھی۔ نہریں باندھ کاشتکاری، پیڑ اور صنعت و تجارت نے اس کی تہذیبی تشکیل کی تھی، اس تہذیب کی اپنی خصوصیتیں تھیں جن کا اندازہ دور جدید میں ان

علاقوں میں کھدائیوں سے بخوبی ہوتا ہے۔ ان خطوں کا معاصر تہذیبوں سے بھی لگاؤ تھا۔ مناذرہ، غساسنہ، بازنطینی، مجوسی، ایرانی اور مصری تہذیبوں میں بھی عربی عناصر موجود تھے۔ (۷۸)

سچائی کہاں ہے؟

عربی فنون کی جڑوں کی تلاش میں انتہا پسند نظریات کے حامل فضلا کی تحریروں سے مدد لینا درست نہ ہوگا۔ ان کا نظریاتی تعصب دریافت حقیقت کے راستے میں بڑی رکاوٹ ہے۔ ان کی تحریروں میں خاصا ابہام بھی پایا جاتا ہے۔ پچھلے اسی (۸۰) سالوں میں عربی فنون کے موضوع پر مستشرقین کے علاوہ مسلم فضلا نے بھی خاصا کام کیا ہے۔ ان کی تحریروں میں ایسے نظریات بھی ملتے ہیں جن میں جدّت بھی ہے اور جن کو جرأت مندانہ طریقہ سے پیش بھی کیا گیا ہے۔ بعض مسلم فضلا کی کتابوں میں مستشرقین کے خیالات کی پرچھائیاں بھی ملتی ہیں۔ اس مقالہ میں بہرحال ان مسلم فضلا کے نظریات پر بحث کرنا ممکن نہ ہوگا جو عربی، ترکی یا ایرانی پس منظر سے تعلق رکھتے ہیں لیکن اس تبصرہ میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اسلامی فنون کی قومیت کا جو نظریہ عفیف بہنسی یا فرید شافعی نے پیش کیا ہے اس میں خاصی مبالغہ آرائی سے کام لیا گیا ہے۔ عفیف بہنسی کے بقول رسولِ کریمؐ نے تصویر کشی کی مخالفت نہیں کی بلکہ بت پرستانہ تصویر کشی کو حرام قرار دیا۔ اسلام کی آمد سے پہلے عرب جن بتوں کی پرستش کرتے تھے وہ رومی مجسمے ہوتے تھے جن کو شام سے تاجر لایا کرتے تھے۔ اسلام نے دو باتوں کے لیے ان کو مسترد کر دیا۔ ایک تو بت پرستانہ مقصد کے لیے ان کا استعمال اور دوسرا ان کی مغربی جمالیات۔ (۷۹) گویا اس زمانے میں رسول اللہؐ اور صحابہ کرامؓ اس بات لیے کوشاں تھے کہ حضرت مسیح علیہ السلام سے تین ہزار سال پرانی عربوں کی فنی اصالت کو باقی رکھا جائے!

آج ہمیں یہ ثابت کرنے کی ضرورت ہے کہ عربوں کی اپنی جمالیات ہے۔ اس جمالیات کی اپنی تاریخ ہے۔ اسلامی حکومت کے قائم ہونے کے ساتھ وہ جمالیات ارتقا کے بام عروج تک پہنچی اور اس نے ان قدروں، اسالیب اور سانچوں سے گریز کیا جو اسلام کے عقائد سے میل نہیں کھاتے تھے۔

مئورخین اسلام بجاطور پر ہمیشہ اسی نقطہ نظر کے حامل رہے ہیں کہ اسلام ایک تہذیبی اور سماجی انقلاب تھا جس کو خدائی وحی کے مطابق حضرت محمد ﷺ نے برپا کیا۔ اس کو عربی ثقافت اور تہذیب کا بام عروج بتانا درست نہیں ہے (۸۰) اسلام نے معاشروں کی جدید تشکیل کی۔ مسئلہ کسی عربی اصالت کے تحفظ کا نہ تھا۔ (۸۱)

بہرکیف مندرجہ ذیل وجوہ سے ہم ان فنون کو عربی قرار دیں گے جو اسلام کی آمد کے بعد ظہور پذیر ہوئے اور فروغ پائے:

۱۔ جزیرہ نمائے عرب میں کھدائیوں سے پتہ چلتا ہے کہ عرب بہت سی پرانی تہذیبوں اور فنون کے وارث تھے۔ جزیرہ کے عین قلب میں یا اس کے شمالی وجنوبی خطوں میں جن تاریخی آثار قدیمہ کا انکشاف ہوا ہے ان سے بھی اس حقیقت کی ترجمانی ہوتی ہے۔ (۸۲)

۲۔ عربوں نے اسلام اور نئی تہذیب کی مشعل کو اٹھایا۔ تہذیبی اور فنی وراثتوں کو انھوں نے عربی میں واضح کیا' اس طرح اصطلاحی طور پر انھیں عربی فنون کہنا چاہیے جس طرح دوسری قوموں کے فنون کو ان کے نام سے یاد کیا جاتا ہے مثلاً رومیوں کے فنون کو رومی اور یونانیوں کے فنون کو یونانی ہی کہا جاتا ہے۔

۳۔ اسلامی فنون میں ''عربی فنون'' کا انکار کرنا غلط ہے۔ عرب فتوحات اور حکومت کے دوران عالمِ عرب میں جو فنون ابھرے ان کو عربی ہی کا نام دیا جاسکتا ہے' ایسا کرنا علمی اور تاریخی لحاظ سے ضروری ہوگا اگرچہ علمی تجزیہ سے یہ ثابت ہو جائے کہ اسلامی فنون میں قدیم عربی فنون کے بہت سے عناصر پائے نہیں جاتے۔ عربی فنون کے معاملہ میں اگر ایسا نہ کیا جائے تو پھر پوری دنیا کے فنون کی تاریخ اور تسمیہ وانتساب کے مسائل پر نظر ثانی کرنا ضروری ہو جائے گا۔

۴۔ عربوں کی بدولت ہی ان فنون کو اونچا مقام حاصل ہوا۔ ان کے فروغ اور اشاعت میں عربوں کے کردار میں شک نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ان کو فروغ اسلامی ریاست میں

ملا اور مسلمانوں نے ان کی تشکیل کی اور نئی وسعتیں بخشیں۔ یہ اس حقیقت کے باوجود ہوگا کہ اسلامی فن میں قدیم عربی فنون کے عناصر پائے جاتے ہیں۔

۵۔ تاریخ اسلام میں ابھرنے والے فنون کی اسلامیت میں شک نہیں کیا جا سکتا اگرچہ ان میں قدیم عربی ایرانی یا بازنطینی عناصر کی کارفرمائی موجود ہے۔ یہ فنون اس خطہ میں ابھرے جہاں اسلام کی حکومت تھی۔ مذہب اسلام اپنے ہی گھر میں کسی ایسی چیز کو پنپنے کی اجازت نہیں دے سکتا تھا جو اس کی بنیادی عقائد اور نظامِ عمل سے متضاد ہو۔

حوالہ جات وحواشی

1- Henri Terrasse,L,Art Hispano-mauresque des origines au XIII e siecle (Paris,1932)

۲۔حوالہ سابق نیز صلاح الدین المنجد: المستشرقون الالمان' بیروت' ۱۹۷۸ء

۳۔تیراس' حوالہ سابق

۴۔ایضاً

۵۔اصل مصادر ہمارے سامنے ہیں۔ہم نے نصوص کا کئی بار اعادہ بھی کیا ہے۔

۶۔دیکھئے

Alexander Papadopoulo,L Islam et L, Art Musulman (Paris,Editions L.Mazenod.1976)

۷۔تیراس' حوالہ سابق

۸۔ایضاً

9- G.Bell,Palace and Masqur at Ukhaidir (Oxford, 1974),p.vII

۱۰۔دیکھئے:

Lammens, Tai,f a la vielle de l`hegire. Melanges de l`universite de saint - Joseph` Beyrouth, III,p.183, Idem ,La serie ,5,P,88

۱۱۔دیکھئے:

k.A.C.Creswell,Early Muslim Architecture, Vol.I,p.7

۱۲۔ایضاً:

۱۳۔دیکھئے:

G.Marcais,L`art musulan.p.u.F.1962

عفیف بہنسی نے اس کتاب کا عربی میں ترجمہ "الفن الاسلامی" کے نام سے کیا ہے۔ مطبوعہ دمشق ۱۹۶۳ء۔

۱۴۔ ایضاً

۱۵۔ تیراس حوالہ سابق

۱۶۔ عفیف بہنسی کے خیال میں عقود اور قبے وغیرہ اسلام کی آمد سے پہلے بھی عربی فن تعمیر کا حصہ تھے۔ دیکھئے اس کی کتاب: جمالیة الفن العربی؛ فصل الوحدة فی فن العربی

۱۷۔ تیراس، حوالہ سابق

۱۸۔ ایضاً

۱۹۔ دیکھئے:

R.Brunschvick, La Berberie orientale sous la dynastie des Hafsides des origines a la fin du xve siecle (paris,1940)

نیز: عبدالعزیز الدولاتلی: مدینة تونس فی العهد الحفصی (منشورات سراس، تونس، ۱۹۸۱ء)

۲۰۔ دیکھئے:

L.Golvin ,Essai L`architecture religieuse Musulmane, Tome I, (Generalite ) 1970, Tome II, (I,art religeux de umayyads de syrie )tome III, (L`architecteure religieuse des Grands Abbasids).1974

۲۱۔ ملاحظہ ہو مرکیس کی کتاب، حوالہ سابق (اسلامی فن تعمیر، فرانسیسی میں)

۲۲۔ دیکھئے:

L.Golvin, Quelques aspects de l` architecture domestiques. en r.AYC. E. R.R.Aix-en Provence. tome II.p. 115

L.Golvin , Apercu sur les Techniques de construction a sana a republique arabe de yemen . bulletin d`et. Orient, Annee 1979

۲۳۔ مجلّہ الحاشیہ، عدد ۲۱۔

۲۴۔ دیکھئے L.Golvin, Quelques reflections sur la formation de l`esthetique musulmane dans melanges d`Islamologie dedies a la memoire de a . Eel. correspondance d, Orient, vol . II publications du centre pour l`E

tudes des problemes du

Monde Musulman contemporain .

۲۵۔گولون ہی کی دوسری کتابیں بعنوان : Lamosquee (Publ. d'Et. Sup Islsmique

d`Alger. 1964 ,p.34

Essai sur l'architecture religieuse musulmane ,p.27

۲۶۔دیکھئے

L,Golvin, Quelques reflections sur la formation be lesthetique musulmane .q .2o1

۲۷۔ایضاً ‘ص۲۰۲

۲۸۔ایضاً ‘ص۲۱۰

۲۹۔ایضاً ‘ص۲۱۲

۳۰۔ایضاً ‘ص۲۰۰

۳۱۔ پاپادوپاؤلوُحوالہ سابق‘ص۲۲‘۲۷

۳۲۔ایضاً ‘ص۳۹۔۴۶

۳۳۔ایضاً ‘ص۲۳

۳۴۔ایضاً

۳۵۔ایضاً ‘ص۲۵

۳۶۔ایضاً ‘ص ۲۶

۳۷۔ پاپادوپاؤلوُحوالہ سابق‘ص ۲۷

۳۸۔ایضاً ‘ص ۲۸‘۳۲

۳۹۔عفیف بہنسی کے خیال میں بازنطینی فن مشرقی فن تھا۔دیکھئے اس کی کتاب: جمالية الفن العربی ص۲۰علی اللواتی: جمالية الرسم العربی ص۱۰‘زکی محمد حسن: اطلس الفنون الاسلامية

۴۰۔ایضاً ‘ص ۹۶

۴۱۔ایضاً ‘ص۴۲

۴۲۔ایضاً ‘ص۱۱۵‘جمالية الرسم الاسلامی ص ۴۸

۴۳۔ایضاً، ص ۱۲

۴۴۔ایضاً، ص ۱۰۲

۴۵۔ایضاً، ص ۱۲۳

۴۶۔جمالية الرسم الاسلامی ص ۸

۴۷۔ایضاً، ص ۱۲

۴۸۔ایضاً، ص ۱۲

۴۹۔ پاپادوپاؤلو حوالہ سابق، ص ۲۳۰

۵۰۔ایضاً، ص ۲۲۹

۵۱۔ایضاً، ص ۲۳۰

۵۲۔دیکھئے

L.Golvin. Essai sur l`architecture religieuse musulmane tome I,p.114`

K.A.C Creswell,

Early Muslim Architecture, A. fikry . nouvelles rechrches sur la grande mosquee de kairouan,p.62`j. Sauvager, l mosquee omeyyada de Medinea (paris van oest, 1974)p. 145

عبد الرحمٰن الطیب الا نصاری : اثر الفنون العربية قبل الاسلام فی فن الاسلامی (محاضرات)، صنعاء ۱۹۸۰ء

۵۳۔جلال الدین السیوطی: اعلام الاریب بحدوث بدعة المحاريب مخطوط دار الکتب المصریۃ، بحوالہ فرید شافعی: العمارة العربية فی مصر الا سلامية۔

۵۴۔ Lammens ,Ziad.pp.33-7

۵۵۔فرید شافعی: العمارة العربية، ص ۶۱۱

۵۶۔شیخ احمد الوافی اور شیخ رشید بورو بیہ نے بھی اس میں شرکت کی تھی۔

۵۷۔فرید شافعی: العمارة العربية

۵۸۔راقم الحروف کی کتاب: مدينه تونس فی العهد الحفصی، تونس ۱۹۸۱ء ص ۱۹

۵۹۔سواجی، حوالہ سابق پاپادوپاؤلو حوالہ سابق، ص ۲۲۶

۶۰۔ بشر فارس: الزخرمة الاسلامية پیرس ۱۹۴۸ء
۶۱۔ جمالية الفن العربی ص ۸۵ نیز
Prise d' Avese, L'Art Arabe ----1877.p. Eraben,
Essai de philosohie de l'Arabesque (Actes du xive congres int.des orientalistes) Alger. 1905,2e partie (Uroux paris. 1907) p,15
T.Bukhardt, Art of Islam (London, 1976)
۶۲۔ پاپادوپاؤلو کی رائے اس سلسلہ میں دوسرے مستشرقین کے یکسر مختلف ہے۔
۶۳۔ بورکھارت، حوالہ سابق
۶۴۔ مدینة تونس فی العصر الحفصی ص ۱۹
۶۵۔ پاپادوپاؤلو حوالہ سابق، ص ۲۲
۶۶۔ دیکھئے: لوسیان وولمان: Erasmus vol. 31, No 19 (1979) p.684
67- Marc Berge, Les Arabes (Paris, Edit. Lidis, 1978)
۶۸۔ دیکھئے: ایٹن ہاوزن: الرسم العربی، عربی ترجمہ عیسی سلیمان، نیز
Revue des Etudes Islamiques. Annee 1963
Tome XXXI,OiGarber, The Formation of Islamic Art, (1973)
۶۹۔ عفیف بہنسی: جمالية الفن لعربی، ص ۲۲
۷۰۔ ایضاً، ص ۴۸
۷۲۔ فرید شافعی: العمارة العربية، ص ۱۴
۷۳۔ عفیف بہنسی، حوالہ سابق، ص ۱۱
۷۴۔ ایضاً، ص ۱۲
۷۵۔ فرید شافعی، حوالہ سابق ص ۵۳۔
۷۶۔ ایضاً ص ۵۹۔
۷۷۔ عرب ادارہ برائے تربیت ثقافت وعلوم، اس موضوع پر کام کرا سکتا ہے۔
۷۸۔ عفیف بہنسی، حوالہ سابق، ص ۸۵۔۸۶
۷۹۔ ایضاً، ص ۴۴
۸۰۔ ڈاکٹر عبدالرحمٰن الطیب الانصاری کا لیکچر بمقام صنعاء ص ۴
۸۱۔ عبداللہ المصری: الآثار فی المملكة العربية السعودية، ریاض ۱۹۷۵ء
۸۲۔ Marc Berge, Les Arabes.p.12

اسلامی معاشیات کے بعض شعبے مستشرقین کی نظر میں
شاخت کا تصور زکاۃ اور یودوفیتش کا تصور مضاربت[1]

پروفیسر جوزف شاخت متوفی ۱۹۶۹ء نے "انسائیکلوپیڈیا آف اسلام" میں زکاۃ پر مقالہ تحریر کیا ہے۔(۱) ابراہام یودوفیتش ایک معاصر مستشرق ہے جس نے "عہدوسطی میں اسلام کا تصور شرکت ونفع" جیسی کتاب لکھی۔(۲) زکاۃ اور قراض اسلامی معاشیات کے اہم مضامین میں سے ہیں اور سلامی بنک کاری سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسلامی بنک کاری کی عمر بیس سال سے زیادہ نہیں ہے۔(۳) مغرب میں اب تک جو تحریریں اس موضوع پر سامنے آئیں وہ زیادہ تر ماہرینِ اقتصادیات کے قلم سے تھیں۔(۴) مستشرقین نے اس کے متعلق بہت کم لکھا ہے۔ اس مقالہ میں ہم نے شاخت اور یودوفیتش کے خیالات کا تنقیدی جائزہ لیا ہے۔

شاخت کے مقالہ کا خلاصہ

شاخت کا مقالہ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جلد۴ (۱۹۳۸ء) میں شامل ہے۔ ۱۹۶۱ء میں شائع ہونے والے "انسائیکلوپیڈیا آف اسلام" کے اختصاریہ میں بھی یہ مقالہ موجود ہے۔ اس مقالہ کا خلاصہ مندرجہ ذیل فقروں میں پیش کیا جا سکتا ہے:

۲/۱۔ زکاۃ اسلام کے ارکان میں سے ایک رکن ہے، اموال کی خاص صنفوں میں سے

---

[1] بقلم: ڈاکٹر محمد انس الزرقاء، پروفیسر علم معاشیات، جامعۃ الملک عبدالعزیز جدۃ، سعودی عرب

ایک مقررہ مقدار ادا کرنا مسلمان کے لیے ضروری ہے جس کے آٹھ مصارف ہیں۔

۲/۲۔ زکاۃ اور صدقہ کی لغوی تحقیق کی گئی ہے، محمدؐ نے یہودیوں سے زکاۃ کا وسیع مفہوم اخذ کیا تھا۔ عبرانی اور آرامی زبانوں میں اس کو ''زاکوت'' کہتے ہیں۔

۳/۲۔ تمدنی دور میں اسلام میں زکاۃ کی ''طہارت'' کا پہلو کمزور ہو گیا اور صرف عطا کا تصور غالب رہا۔ زکوۃ کا آغاز مکہ میں رضا کارانہ اور غیر منظم طور پر ہوا۔ مدینہ میں اس کو فرض کیا گیا۔ وقت کی تحدید دوسری اور نویں صدی ہجری کے درمیان کی جاتی ہے، زکاۃ کے فرض ہونے کے بعد عمومی قسم کے صدقات و خیرات کا حکم منسوخ سمجھ لیا گیا۔

۴/۲۔ سورۃ التوبہ کی آیت ۶۰ کی روشنی میں رسولؐ نے مدینہ میں زکاۃ کے اخذ وصرف کا نظام بنایا، زکاۃ کا استعمال صرف محتاجوں کی مدد کے لیے نہیں بلکہ جنگی اور سیاسی مقاصد کے لیے بھی ہوا۔ رسولؐ کے بعد زکاۃ کی جو تنظیم ہوئی وہ قرآن میں موجود نہیں ہے بلکہ احادیث کا حصہ ہے (۵) قرآن میں آیا ہے ''ویسئلو نك ماذا ینفقون قل العفو'' (البقرہ: ۲۱۹)۔ (لوگ آپؐ سے پوچھتے ہیں کہ وہ کیا خرچ کریں آپ کہہ دیں کہ باقی مال میں سے) رسولؐ کی طرف منسوب اقوال میں زکاۃ کی فرضیت کی حدود نہیں ہیں۔ ابوذرؓ صرف بقدر ضرورت مال جمع کرنے کے قائل تھے۔ علیؓ کے خیال میں چار ہزار درہم سے زیادہ رکھنا درست نہ تھا۔ مالک بن انس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ سرے سے مال جمع رکھنے کو حرام سمجھتے تھے۔

۵/۲۔ سورۃ البقرہ ۲۱۵/۲ اور احادیث میں زکاۃ کے مستحقین کا ذکر موجود ہے۔ والدین، اقارب، یتیم، نادار، مسافر، فقیر اور غلام ان میں شامل ہیں۔ احادیث میں امیروں چوروں اور فاحشاؤں کو زکاۃ دینے کی بات کہی گئی ہے۔ احادیث کی روشنی میں زکاۃ کی ادائیگی کی جو صورتیں ملتی ہیں وہ بعد میں تشکیل پانے والے نظام زکاۃ سے مطابقت نہیں رکھتیں۔

۶/۲۔ رسولؐ کی زندگی میں زکاۃ کا مسئلہ غامض ہی باقی رہا۔ زکاۃ کوئی ٹیکس نہیں تھی جس کا تقاضا مذہب کرتا ہو۔ اسی وجہ سے بہت سے عرب قبائل نے رسولؐ کی وفات کے بعد

زکاۃ دینے سے انکار کردیا۔ عمرؓ بن الخطاب اس صورت حال کو تسلیم کرنے کا رجحان رکھتے تھے مگر ابوبکرؓ نے زکاۃ کو ایک ضروری ٹیکس اور دائمی ادارہ قرار دیا۔

اس ادارہ نے بیت المال کے حوالے سے اسلام کے اقتدار کو فروغ بخشا۔

۷/۲۔ غیرت مند مسلمان ہمیشہ یہ چاہتے تھے کہ خود اپنے اختیار سے مختلف مصارف میں زکاۃ کو صرف کریں۔ حکومت کے اقتدار نے عملی طور پر اسے ناممکن بنا دیا۔

۸/۲ نظام زکاۃ ابوبکرؓ کی طرف منسوب ہے۔ کبھی کبھی اس کی نسبت رسولؐ عمرؓ بن الخطاب یا علیؓ بن ابی طالب کی طرف بھی کی جاتی ہے۔

۹/۲۔ زکاۃ صرف مسلمانوں پر فرض ہے۔ زرعی فصلوں، پھلوں (احادیث کی صراحت کے مطابق انگور اور کھجور) اونٹ بکری بیل (احناف کے نزدیک گھوڑا) سونا چاندی اور تجارتی سامان پر زکاۃ دی جاتی ہے۔

۱۰/۲۔ سونا چاندی اور سامان تجارت پر زکاۃ حولان حول (پورا سال گزرنے کے بعد ہی) سے فرض ہوتی ہے یعنی یہ کہ سال بھر جمع رکھا جائے۔

۱۱/۲۔ فقیر اور مسکین کا جو فرق فقہاء نے بتایا ہے اس میں تعصب نمایاں ہے، فقہاء نے اس میں خود اپنے لیے گنجائش نکال لی ہے۔ شوافع کے نزدیک ''غارمون'' سے مراد وہ لوگ ہیں جو خدا کے راستہ میں مقروض ہو گئے ہوں۔

۱۲/۲ زکاۃ کی عملی تطبیق عالم اسلام میں زکاۃ کی نظریاتی تشکیل سے جدا رہی ہے۔ اسلامی ملکوں نے جس طرح مختلف ٹیکسوں کو عائد کیا اس سے لوگوں نے اموال باطنہ کی زکاۃ دینا بند کر دیا یا اس مقدار میں ادا نہیں کی جو شریعت کی طرف سے مقرر ہے۔ محصول زکاۃ کو زیادہ تر شرعی مصارف میں صرف نہیں کیا جاتا تھا۔ عمال یا قضاۃ مال زکاۃ کے بڑے حصہ کو ہڑپ کر جاتے تھے۔

۱۳/۲۔ آخری فقرہ میں مصنف نے یہ لکھا ہے کہ زکاۃ فطر اور اس کی مقدار واجب ہے اور بالعموم اسلامی ملکوں میں رائج ہے۔

مقالہ کا جائزہ

کتابیات کے حصہ کو چھوڑ کر شاخت کا مقالہ دو ہزار تین سو پچاس الفاظ پر مشتمل ہے۔ ۳۵ فیصد الفاظ میں زکاۃ کے لفظ کی تحقیق کی گئی ہے' ۵ فیصد الفاظ میں انفاق اور تحریم جمع کے مسئلہ پر بحث کی ہے اور شکوک کی تخم ریزی بھی کی ہے جبکہ ۹ فیصد الفاظ میں عہد نبویؐ اور خلافت راشدہ میں جمع و انفاق زکاۃ کو موضوع بنایا گیا ہے' ۳۴ فی صد الفاظ میں شافعی فقہ میں زکاۃ کی تشریع اور ۴ فی صد الفاظ میں پوری اسلامی تاریخ میں نظامِ زکاۃ کی تنفیذ پر گفتگو کی گئی ہے۔ ۱۱ فی صد الفاظ زکاۃِ فطر کے لیے وقف کیے گئے ہیں۔

شاخت کے مقالہ پر جن فضلا نے تنقید کی ہے ان میں ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ اور ڈاکٹر یوسف القرضاوی ہماری نظر میں ہیں۔ ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ کا مقالہ اسلامی انسائیکلوپیڈیا کے عربی ترجمہ میں بطور ضمیمہ شامل ہے۔ ڈاکٹر یوسف القرضاوی نے اپنی کتاب ''فقہ الزکاۃ'' میں اس پر بحث کی ہے۔

(۱/۱/۳) شاخت میں علمی باریک بینی کی کمی ہے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اس کے بقول زکاۃ دوسری اور نویں صدی ہجری کے درمیان فرض ہوئی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کی فرضیت دوسری اور پانچویں صدی ہجری کے درمیان ہوئی' نویں صدی ہجری کی روایت ضعیف ہے (۶) زکاۃ کی فرضیت کے بعد دوسرے صدقات و خیرات کا حکم منسوخ نہیں ہوا۔ یہ صرف بعض علما کا قول ہے' راجح قول یہ ہے کہ زکاۃ نے دوسرے احکام کے وجوب کو باقی رکھتے ہوئے اس کے وجوب کی صراحت کی ہے۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: القرضاوی ص ۲۴۵۔۲۴۷' ۲۸۵' موسیٰ ص ۳۶۲۔۳۶۳)

(۲/۱/۳) شاخت کے خیال میں رسولؐ نے زکاۃ کو ایک واجب الادا فریضہ بتایا ہے جو حکومت کے خزانہ میں جمع ہوتا ہے' اس طرح یہ تاثر ملتا ہے کہ زکاۃ حکومت کا ذریعہ آمدنی ہے۔ حالانکہ قرآن اور احادیث کی روشنی میں زکاۃ کا بجٹ حکومت کے بجٹ سے جدا قرار پاتا ہے۔

(۲/۱/۳)شاخت کا یہ کہنادرست نہیں کہ سونے چاندی اور سامانِ تجارت پر زکاۃ اسی وقت فرض ہوتی ہے جب حولان حول ہو اور سال بھران کو جمع رکھا گیا ہوان کا استعمال نہ کیا گیا ہو۔جمع رکھنے یا استعمال نہ کرنے کی شرط یہاں سرے سے موجود نہیں ہے۔شاخت نے تجارتی منافع پر زکاۃ کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا ہے۔حالانکہ اصل سرمایہ اور منافع دونوں پر زکاۃ فرض ہے۔

(۴/۱/۳)شاخت کا کہنا ہے کہ جوغلام زکاۃ کا مصرف ہیں وہ مالکی فقہا کو چھوڑ کر دوسرے فقہا کے نزدیک وہ غلام ہیں جنھوں نے اپنے آقاؤں سے غلامی سے آزادی کا معاہدہ کرلیا ہو۔اس عبارت سے یہ تاثر ملتا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک مکاتب غلام کی شرط نہیں ہے۔اس سے مالکیہ کا مسلک واضح نہیں ہوتا' صحیح بات یہ ہے کہ شافعیؒ ابوحنیفہؒ حسن بصریؒ اور دوسرے ائمہ کے نزدیک اس سے مراد مکاتب غلاموں کی مدد کرنا ہے تاکہ وہ آزاد ہوسکیں۔ مالکؒ احمد بن حنبلؒ اسحٰق ابوعبیدوغیرہ کے نزدیک اس سے مراد عام غلاموں کو آزاد کرنے کے مقصد سے خریدنا ہے۔ یادونوں باتیں مراد ہوسکتی ہیں جیسا کہ زھری کا مسلک ہے۔(القرضاوی ۶۱۶۔۶۱۸' محمد خاں ص۲۸۲)

(۵/۱/۳) شاخت کا یہ کہنا ہے کہ شوافع کے نزدیک ''غارم'' سے مراد وہ شخص ہے جوکہ خدا کے راستہ میں مقروض ہوگیا ہے ناقص رائے ہے۔غارم وہ ہے جوکسی بھی وجہ سے زبردست قرض کے بوجھ تلے دب گیا ہواور قرض کی واپسی اس کے بس میں نہ ہو(مصطفیٰ الزرقاء' نظام التامین' ص ۳۸۵) شافعیؒ مالکؒ اوراحمد بن حنبلؒ کے نزدیک غارم کا زکاۃ میں حصہ ہوتا ہے خواہ اس کا قرض ذاتی اخراجات کے لیے ہو یا سماجی مصلحت کے لیے' مثال کے طور پر دو گروہوں میں مصالحت کرانے کے لیے۔(۷)

(۶/۱/۳) ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ نے اپنی تنقید میں لکھا ہے کہ ''تالیف قلب'' اور ''فی سبیل اللہ'' کے مصارف کے سلسلہ میں شاخت کی تحریر میں باریک بینی کا فقدان ہے اسی طرح مویشوں' زیورات' معدنیات اور عاملین زکاۃ کے بارے میں اس کی تحریر میں خامیاں موجود

ہیں۔

صریح غلطیاں

(۱/۲/۳) یہ درست ہے کہ عبرانی آراء میں ''زاکوت'' کے معنی طہارت کے ہیں۔ عبرانی، آرامی، بابلی اور عربی سامی النسل زبانیں ہیں جن کا سرچشمہ ایک ہی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ عربی زبان کے الفاظ کی جڑوں کو عبرانی یا آرامی میں تلاش کیا جائے یہ تو یہودیوں کا انداز ہے جو سامی زبانوں کے الفاظ کو عبرانی اصل کا حامل بتاتے ہیں فرض کریں کہ زکاۃ ''زاکوت ہی سے مشتق ہے مگر یہ مشتق لفظ اسلام کی آمد سے پہلے ہی سے موجود تھا۔ یہ کہنا غلط ہے کہ رسولؐ نے یہودیوں سے اس کو اخذ کیا۔ (۸) شاخت نے اگر ابن منظور کی "لسان العرب" کی طرف رجوع کیا ہوتا تو اسے اس لفظ کی عربی اساس کا علم ہوجاتا۔ "لسان العرب" میں اس کے آٹھ مفاہیم پر روشنی ڈالی گئی ہے۔(۹)

(۲/۲/۳) زکاۃ کے مفہوم کے ارتقاء کے بارے میں شاخت کی رائے غلط ہے۔ قرآن نے مکی دور ہی میں (سورہ مریم ۳۹، فصلت ۶۔۷ لقمان ۴، نمل ۱۔۳ وغیرہ) زکاۃ کو طہارت کے علاوہ عطائے مال کے لیے استعمال کیا ہے۔ مکی اور مدنی دونوں ادوار میں قرآن نے دونوں مفہوموں میں اس لفظ کو استعمال کیا ہے۔ قرآن نے حضرت ابراہیم اور حضرت عیسیٰ پر گفتگو کرتے وقت اوامر میں زکاۃ کا ذکر کیا ہے جو اسی مفہوم میں ہے۔(۱۰)

(۳/۲/۳) شاخت نے والدین کو زکاۃ کا مصرف بتایا ہے جو کسی بھی اہل علم کے نزدیک درست نہیں ہے (القرضاوی ص ۷۱۶۔۷۲۷)

(۴/۲/۳) شاخت کے خیال میں امیروں، چوروں اور فاحشاؤں کو زکاۃ دینے کو اسلام نے سراہا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حسن نیت سے اگر ان کو دے دیا جائے تو زکاۃ ادا ہو جاتی ہے(۱۱) ایسا نہیں ہے کہ اسلام نے سراہا ہے (۱۲) بعض علما نے صدقہ کو تو درست بتایا ہے لیکن اس کی صراحت کردی ہے کہ ان کو زکاۃ دینے سے زکاۃ کی ادائیگی نہیں ہوتی۔ (۱۳) امام نووی نے "صحیح مسلم" کی شرح میں اس کی وضاحت کردی ہے۔ کسی مالدار کو زکاۃ دینا کسی بھی

امام کے نزدیک درست نہیں، لاعلمی میں اگر دے دی جائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک دوبارہ دینا ضروری نہیں ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک پھر سے ادا کرنا ضروری ہے۔ (القرضاوی، ص۷۴۰۔۷۴۱)

(۵/۲/۳) عہد رسالتؐ میں زکاۃ کے تصور میں کسی قسم کا غموض نہ تھا جیسا کہ شاخت کا خیال ہے۔ قرآن، حدیث اور خود تاریخ اس کی نفی کرتی ہے۔ حضرت عمرؓ نے مانعینِ زکاۃ کے تئیں یہ رویہ اپنایا تھا کہ آیا اس وقت ان سے جنگ کرنا بہتر ہوگا یا زیادہ مناسب یہ ہوگا کہ ان کو سمجھانے کی کوشش کی جائے۔ کیونکہ اس زمانہ میں مسلمان مختلف محاذوں پر جنگ کر رہے تھے۔ حضرت اسامہؓ کی قیادت میں فوجیں رومیوں سے جنگ کر رہی تھیں۔

(۶/۲/۳) شاخت کا کہنا ہے کہ غیرت مند مسلمان اپنے اختیار سے مصارف میں زکاۃ صرف کرنا چاہتے تھے البتہ حکومت کی وجہ سے وہ ایسا نہ کر پائے۔ شاخت دراصل یہ کہنا چاہتا ہے کہ زکاۃ کے اخذ و تقسیم میں حکومت کا دخل تھا اور یہ ایک تاریخی ارتقا تھا۔
رسولؐ کی زندگی میں زکاۃ کی انتظامیہ سامنے آچکی تھی۔ خود رسولؐ نے اس کے لیے عمال مقرر کیے تھے۔ اس طرح یہ انتظامیہ بعد کا تاریخی ارتقا نہیں بلکہ شروع سے موجود تھی (القرضاوی، ص۷۵۷۔۷۷۲، الندوی: الارکان الاربعہ، ص۱۳۹)

(۷/۲/۳) زکاۃ فطر کے وجوب میں اختلاف رائے موجود ہے سارے ائمہ اس کو واجب مانتے ہیں، البتہ مالکیہ کے نزدیک یہ سنت ہے، واجب نہیں ہے۔

(القرضاوی، ص۹۲۱)

نظرانداز کردہ مسائل

شاخت نے بہت سے زیادہ مسائل کو نظر انداز کر دیا ہے حالانکہ ان پر روشنی ڈالنا ضروری تھا۔

(۱/۳/۳) زکاۃ کا بجٹ حکومت کے عمومی بجٹ سے جدا ہے، قرآنی نصوص کی روشنی میں یہی حقیقت ابھرتی ہے۔ سیرت نبویؐ اور خلفائے راشدین کا عمل اسی کے مطابق رہا ہے۔

کولسن جیسے مستشرق نے بھی "انسائیکلوپیڈیا آف اسلام" میں اس کی اہمیت پر روشنی ڈالی ہے۔ شاخت نے اِس اہم مسئلہ کو نظر انداز کر دیا ہے اور کچھ غلط قسم کے تاثرات قائم کیے ہیں۔ (دیکھیے ۶/۲/۴/۲)

(۲/۳/۴) شاخت یہ تو آسانی سے کہہ دیتا ہے کہ زکاۃ کے تصور کو رسولؐ نے یہودیوں سے لیا تھا۔ مگر وہ اس سلسلہ میں ادیانِ سماویہ (یہودیت، مسیحیت، اسلام) کا مطالعہ پیش نہیں کرتا۔ تورات اور انجیل میں صدقہ واحسان پر زور دیا گیا ہے، یہودیت اور مسیحیت میں عشر کے نام سے یہ وجوب موجود ہے لیکن جس کا اولین مصرف کلیسائی اور مذہبی شعائر ہیں (۱۴) اس کے برعکس جو عشر غریبوں کے لیے تھا اس کی کوئی مقدار مقرر نہ تھی۔ نیز اس کی ادائیگی فرض نہ تھی (۱۵) کلیسائی شخصیتیں بڑی فارغ البالی کی زندگی گزارتی تھیں، (۱۶) اور وہ غریبوں کے لیے عشر کے نام پر برائے نام ہی کچھ چھوڑتی تھیں (۱۷) اس کے برخلاف اسلام میں غریب ونادار لوگ ہی بنیادی طور پر زکاۃ کا مصرف ہیں۔ چاروں اسلامی فقہی مسالک کے نزدیک زکاۃ کے مال سے مساجد کی تعمیر درست نہیں ہے۔ (القرضاوی، ص ۶۴۴، ابن قدامہ، المغنی ۲/ ۴۹۷) دوسری قوموں میں اس قسم کے مالی واجبات مذہبی معاملات، مقامات اور شخصیتوں کی بہبود کے لیے ہوتے ہیں (الندوی: الارکان الاربعہ، ص ۱۳۰۔۱۳۲)

(۳/۳/۴) رسولؐ کی وفات کے بعد کچھ قبائل نے زکاۃ دینے سے انکار کر دیا۔ ابن کثیر نے البدایۃ و النہایۃ (جلد ۶، ص ۲۱۱۔۲۱۴) میں لکھا ہے کہ قبیلہ بنوحنیفہ اور یمامہ کے دوسرے لوگ مسیلمہ کذّاب سے جا ملے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ نے اسامہ کی قیادت میں رومیوں سے جنگ کرنے کے لیے فوج بھیج دی تھی اس طرح مدینہ میں بہت کم فوجیں رہ گئیں اس موقع سے عرب بدوؤں نے فائدہ اٹھانا چاہا، بہت سے عرب وفود مدینہ آئے اور حضرت ابوبکرؓ سے کہا کہ ہم نماز تو پڑھیں گے البتہ زکاۃ نہیں دیں گے۔ حضرت ابوبکرؓ نے سختی کے ساتھ ان کے رویہ کی تردید کی۔ یہ بدو اپنے اپنے علاقوں میں پہنچے اور بتایا کہ اس وقت مدینہ خالی ہے کیوں نہ حملہ کیا جائے۔ انھوں نے چڑھائی بھی کر دی، حضرت ابوبکرؓ نے باقی ماندہ لوگوں کے

ساتھ ان کا مقابلہ کیا اور انھیں شکست دی۔ مانعینِ زکاۃ سے یہ پہلی جنگ تھی۔ اس موقع پر کچھ صحابہ کا رویہ یہ تھا کہ ایسے نازک حالات میں مصالحت برتنی چاہیے بعد میں خود ان کا ایمان ان کو ادائیگی زکاۃ پر مجبور کردے گا مگر حضرت ابوبکرؓ نے یہ دوٹوک فیصلہ سنادیا کہ زکاۃ مال کا حق ہے نماز اور زکاۃ میں فرق کرنے والوں سے میں ہر حال میں جنگ کروں گا۔ حضرت عمرؓ نے بعد میں کہا کہ خدا کی طرف سے ابوبکرؓ کو اس مسئلہ میں شرح صدر حاصل تھا میرے خیال میں یہی حق تھا۔

شاخت نے صورت حال کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف یہ بتایا کہ حضرت عمرؓ مانعین زکاۃ سے جنگ کے حق میں نہ تھے اور یہ کہ رسولؐ کی چاہت میں زکاۃ کا تصور غیر واضح تھا۔

(۵۴/۴) تاریخی لحاظ سے اسلام کا نظام زکاۃ منفرد انداز کا حامل ہے، اقتصادی اور انتظامی تفصیلات میں اس کا انداز دوسری شریعتوں سے مختلف ہے، زکاۃ کی تقسیم اور حکومت کے عمومی بجٹ سے اس کو دور رکھنے کی شق اسے ایک منفرد مقام عطا کرتی ہے۔ اس کا سرچشمہ سماج کے کسی طاقتور سیاسی طبقہ کا دین نہیں بلکہ ایک مکمل مذہبی نظام تھا جو آسمانی وحی کا پروردہ تھا۔ نظام زکاۃ کو رسولؐ کا اقتصادی معجزہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ شاخت کے مقالہ میں تاریخی یا فکری پس منظر میں زکاۃ کے سلسلہ میں صحیح تاثرات فراہم کرنے سے گریز کیا گیا ہے۔

تنقیدی تجزیہ

شاخت کے مقالہ میں اصول تحقیق کے لحاظ سے جو خامیاں موجود ہیں ان کو ہم غیر معروضیت، ناقص حوالہ جات، جانب داری اور بیجا قیاس آرائی کے نام دے سکتے ہیں۔ شاخت ان نظریات کا حوالہ نہیں دیتا جو علمائے اسلام نے اس موضوع پر اپنی کتابوں میں درج کیے ہیں اور جو شاخت کے نقطۂ نظر کے خلاف ہیں۔ کسی کمزور روایت سے اگر شاخت کے مزعومہ کی تائید ہوتی ہے تو شاخت اس کو بڑھا چڑھا کر پیش کرتا ہے اور دوسری مستند اور مضبوط روایتوں کو نظر انداز کردیتا ہے۔

بعض مواقع پر کسی مسئلہ کے کسی پہلو پر کسی خاص مسلک کے روّیہ کا حوالہ دیا جاتا ہے

جس سے مسئلہ کی اصل نوعیت کی مکمل تصویر نہیں ابھرتی۔ (۱۹) کیونکہ اس کے اہم پہلو نظروں سے اوجھل ہوتے ہیں (۲۰) شاخت نے حقائق کو پیش کرنے میں مبالغہ آرائی سے بھی کام لیا ہے جس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس کے بقول والدین اور امیروں کو بھی زکاۃ دی جاسکتی ہے۔

شاخت کے مصادر پر بھی نظر ڈالیے' اس نے دس مستشرقین کے حوالے درج کیے ہیں نام کو بھی ایک عربی حوالہ موجود نہیں ہے۔ ہاں ۱۹۶۱ء کے ترمیم شدہ ایڈیشن میں صرف القلقشندی کی "صبح الاعشی" کو یہ شرف حاصل ہوسکا۔ شاخت کا یہ مقالہ پہلی بار ۱۹۳۸ میں شائع ہوا تھا۔ ۱۹۶۱ء کے ترمیم شدہ ایڈیشن میں پہلی غلطیاں اور خامیاں تو خیر باقی ہی رہیں کچھ نئی غلطلیوں کا اضافہ بھی کر دیا گیا۔

یودوفیتش کی کتاب کا خلاصہ

یودوفیتش کی کتاب "عہدوسطی میں اسلام کا تصور شرکت ونفع" ۱۹۷۰ء میں انگریزی میں شائع ہوئی' سات ابواب پر مشتمل اس کتاب میں کل ۲۶۱ صفحات ہیں۔ آخر میں کتابیات دی گئی ہے۔ مندرجہ ذیل فقروں (۱/۶/۱/۶/۳۲) میں کتاب کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے۔

۱/۶۔ کتاب کے مقدمہ میں یودوفیتش نے کہا ہے کہ اس کتاب میں اس نے شرکت اور قراض پر بحث کی ہے۔ وسیع پیمانہ پر تجارتی سرگرمیوں کے لیے شرکت اور قراض بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ جرمن مستشرق جوزف کوہلر کا حوالہ دیتے ہوئے اس نے کہا ہے کہ مشارکت کی جو شرطین شریعت نے عائد کی ہیں ان ہی کی وجہ سے عہد ہائے وسطی میں تجارت کے میدان میں مسلمان پیچھے رہے۔ اس نے گولڈ زیہر اور سناوک ہورخرونیہ کے حوالہ سے کہا ہے کہ معاملات سے متعلق فقہ کو مسلمانوں نے عملی جامہ نہیں پہنایا۔ یہ فقہ کتابوں میں محفوظ رہی۔ خلفائے راشدین کے دور کو سامنے رکھ کر فقہا نے ایسی فقہ تحریر کی (ص۵) البتہ یودوفیتش نے گولڈ زیہر اور ہورخرونیہ کی تردید اس طور پر کی ہے کہ چونکہ یہ معاملات مذہبی

اوراخلاقی ضابطوں کے مطابق نہ تھے اور مضاربت اسلام کی آمد سے پہلے کی روایت ہے اس لیے معاشرہ میں وہ رائج رہے۔

۲/۶۔ یودوفیتش کا کہنا ہے کہ اس کے پیش نظر وہ مصادر رہے ہیں جو آٹھویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی (مسیحی) کے اوائل میں تصنیف کیے گئے ہیں جیسے محمد بن الحسن الشیبانی کی کتاب الاصل' السرخی کی المبسوط' الکاسانی کی بدائع الصنائع' امام مالک کی المو طاء سحنون کی المدونته الکبری اورامام شافعی کی "کتاب الام" اس کے سامنے حنبلی مصادر نہیں رہے کیونکہ اس عرصہ میں ان کی فقہ منتظم نہ تھی۔ (ص۱۶) عباسی دور کے آغاز تک فقہ آزادانہ ارتقا کے مراحل سے گزرتی رہی پھر جمود اور سختی کا دور آیا (ص۱۳)

۳/۶دوسرے باب میں شرکت ملک (کسی ایک چیز کی ملکیت میں ایک سے زیادہ افراد کی شرکت) پر بحث کی گئی ہے

۴/۶۔دوسرے باب میں احناف کے مسلک پر شرکت مفاوضت پر بحث کی گئی ہے۔

۵/۶شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرکت مفاوضت درست نہیں ہے' احناف کے نزدیک شرکت کی زیادہ اصناف کی گنجائش ہے۔

۶/۶ ۔ یودوفیتش نے شرکت ابدان' شرکت اعمال' شرکت صنائع اور شرکت تقبل کی تفصیلات اوران کے بارے میں مختلف نقطہ ہائے نظر کی وضاحت کی ہے اورشرکت فاسدہ کا ذکر کیا ہے۔

۷/۶۔شرکت وجوہ کی تفصیلات بتائی گئی ہیں اور بیع سلم کے حوالہ سے اس کی اقتصادی اہمیت کوواضح کیا گیا ہے۔

۸/۶۔ چوتھے باب میں شرکت العنان پر فقہ حنفی کے مطابق بحث کی گئی ہے۔

۹/۶۔ پانچویں باب میں مالکیہ کے نزدیک شرکت کی مختلف قسموں کا جائزہ لیا گیا ہے۔

۱۰/۶۔چھٹی فصل میں قراض (مضاربت) پر بحث کی گئی ہے صرف اس موضوع کے

لیے کتاب کے اٹھتر (۷۸) صفحات وقف کر دیے گئے ہیں۔

۶/۱۱ اقراض یا مضاربت کی تعریف کی گئی ہے اور تاریخی ارتقا کا جائزہ لیا گیا ہے۔ مضاربت یہ ہے کہ کوئی سرمایہ دار کسی دوسرے کو اس شرط پر سرمایہ فراہم کرے کہ وہ دوسرا شخص اصل سرمایہ کو نفع کے ایک حصہ کے ساتھ واپس کر دے گا اور باقی منافع اپنے پاس رکھے گا۔ اگر نقصان لاحق ہو جائے تو اس کو سرمایہ دار برداشت کرے گا۔ عامل (دوسرا شخص) کو صرف محنت اور وقت کا نقصان اٹھانا پڑے گا۔

۶/۱۲۔ تجارت میں مضاربت کا اہم کردار ہے، مضاربت کی تاریخی حیثیت مسلم ہے، دسویں صدی کے اواخر اور گیارہویں صدی (مسیحی) کے اوائل میں اطالیہ کی ساحلی آبادیوں نے عالم اسلام سے مضاربت کو اخذ کیا۔ عہد ہائے وسطی میں یورپ کے تجارتی ارتقا میں اس کا بڑا کردار تھا۔ یورپ میں جو صنف Commenda کے نام سے مشہور تھی وہ مضاربت کی مماثل تھی۔ مضاربت کو عربوں کے تجارتی قافلوں نے اسلام کی آمد سے پہلے ہی فروغ دیا تھا (ص ۱۷۲)

۶/۱۳ یودوفیتش نے ان دلائل کا جائزہ لیا ہے جو فقہا نے مضاربت کے جواز میں پیش کیے ہیں اس نے سرخسی کے انداز کو بڑا سراہا ہے۔

۶/۱۴۔ شرکت کے برخلاف مضاربت کے سلسلہ میں فقہی مسالک میں زیادہ اختلاف نہیں ہے، بہرحال اس سلسلہ میں احناف کا رویہ سب سے زیادہ حقیقت پسندانہ ہے پھر مالکیہ اور شوافع کا نمبر آتا ہے۔

۶/۱۵۔ امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک مضاربت کا سرمایہ دینار اور درہم کی صورت میں ہونا چاہیے، محمد الشیبانی نے البتہ پیتل کے سکوں کو بھی اس سلسلہ میں جائز قرار دیا ہے (ص ۱۷۷) یودوفیتش نے پھر مختلف زمانوں میں رائج سکوں پر بحث کی ہے ابو یوسف اور سرخسی کے درمیان کی دو صدیوں میں احناف نے تجارتی فلوس (سکوں) کے استعمال کو درست قرار دیا، اس سے پہلے وہ ناجائز سمجھتے تھے (ص ۱۷۷۔۱۸۰)

۶۔۱۶۔عروض واجناس میں مضاربت جائز نہیں ہے' یودوفیتش نے اس سلسلہ میں فقہی اسباب کا باریک بینی سے جائزہ لیا ہے اس کے حوالہ کے لیے شرعی حیلوں کا سہارا لیا گیا ہے۔(۲۲)

۶/۱۷۔ یودوفیتش نے صنعی مضاربت پر بحث کی ہے جو احناف کے نزدیک جائز ہے۔ مالکیہ اور شوافع کے نزدیک مضاربت کو خالصتاً تجارتی ہونا چاہیے اسی لیے وہ صنعتی مضاربت کو درست نہیں کہتے۔(سحنون: المدنة الکبریٰ' ۸۹/۱۲)

۶/۱۸۔شرکۃ الوجوہ کو چھوڑ کر شرکت کی دوسری تمام قسموں میں سے مال کی موجودگی کی شرط لگائی گئی ہے۔ البتہ مضاربت میں یہ گنجائش موجود ہے کہ کسی دوسری جگہ سے مال حاصل کرلیا جائے (ص ۱۸۷)

۶۔۱۹۔ سرمایہ دار کے لیے ضروری ہے کہ عامل کو مال حوالہ کردے پھر منافع میں اپنے حصوں کا تعین کرے' یہ حصے نفع کی شرح سے ہوں گے کسی مخصوص منافع کی شرط لگانا ناجائز ہے۔(ص ۱۹۰۔۱۹۳)

۶/۲۰۔ یودوفیتش نے مضاربت کے معاہدہ کی شکلیات پر بحث کی ہے اور امام محمد کی کتاب الاصل اور امام طحاوی کی کتاب الشرط الکبیر میں درج شدہ شکلیات کو نقل کر دیا ہے۔ معاہدہ کی خاص زبان ہوتی ہے (ص ۱۹۶۔۲۰۳)

۶/۲۱۔مضاربت کے عامل کی صلاحیتوں پر بحث کی گئی ہے (۲۰۳۔۲۱۰)

۶/۲۲۔ سرمایہ دار کی طرف سے عامل پر عائد کردہ پابندی کا جائزہ لیا گیا ہے۔ (ص ۲۱۰۔۲۱۵)

۶/۲۳۔بیع کی مختلف قسموں میں عامل کے اختیار اور ذمہ داریوں پر بحث کی گئی ہے۔ (ص ۲۱۵۔۲۲۲)

۶/۲۴۔مصنف نے مضاربت کے دوران سرمایہ اور عامل کے حقوق (ص ۲۲۲۔۲۲۴) تعدد عمال (۲۲۵۔۲۲۷) اور سرمایہ دار اور عامل کے مذہبی اختلافات (ص ۲۲۷۔۲۲۹) پر

بحث کی ہے۔

۶/۲۵۔عامل کے اخراجات اوراخراجات کی قسموں کا جائزہ لیا گیا ہے۔ (ص۲۴۳۔۲۳۸)

۶/۲۶۔عامل مال مضاربت کا امین ہوتا ہے وہ کسی نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوتا (ص۲۴۰)۔

۶/۲۷۔عہدوسطی کے آغاز میں اسلامی تجارت کو سمجھنے کے سلسلہ میں فقہی کتابوں کا مطالعہ کرنا ضروری ہے (۲۴) فقہ حنفی میں شرکت اور مضاربت کا نظام عہد وسطی کی اسلامی زندگی میں رائج تھا۔(۲۵)

۶/۲۹۔فقہ حنفی میں شرعی حیلوں اور استحسان کے راستہ سے ایسے بہت سے تجارتی اطوار داخل ہو گئے جو اس زمانہ کے حالات کا تقاضا تھے۔مثال کے طور پر اجناس کی مضاربت کو شرعی حیلہ ہی سے جائز بتایا گیا ہے (ص۲۵۲)

۶/۳۰۔احناف اپنے زمانہ کی تجارتی اخلاقیات سے متاثر تھے۔انھوں نے منافع کو بڑی اہمیت دی ہے اور شرکت و مضاربت میں اِسی کو بنیادی مقصد قرار دیا ہے۔(ص۲۵۳)

۶/۳۱۔عہد ہائے وسطی میں مشرق قریب میں فقہ حنفی کو بین الاقوامی قانون تجارت کا درجہ حاصل تھا جس نے یہودی، مسیحی اور ساسانی روایتوں کو ختم کر دیا۔(ص۲۵۸)

۶/۳۲۔مقامی اور دور دراز کی تجارت کے اقتصادی وظائف کی تکمیل میں احناف کے نظام شرکت و مضاربت کو منظم قانونی تشکیل کی حیثیت حاصل ہے، فقہ اسلامی نے ''ابضاع'' (عامل کا اپنی خدمات کو رضا کارانہ طور پر پیش کرنا) اور ''ودیعۃ'' جیسے وسائل سے بہت سے اہم مسائل کو کامیابی کے ساتھ حل کیا۔(۲۶)

آٹھویں صدی مسیحی سے پہلے ہی مسلمانوں کی سرگرمیاں محض عائلی دائرہ سے تجاوز کر چکی تھیں۔عہد ہائے وسطی کے اوائل میں عالم اسلام کو جو تجارتی صدارت حاصل تھی اس کی جہ اسلام کا نظام تجارت تھا، آٹھویں صدی مسیحی کے آخر (۷۹۹ء/۱۸۳ء) تک فقہ اسلامی میں

جو نظام اور ادارے تشکیل پا چکے تھے یورپ میں وہ کئی سو سال کے بعد ہی وجود میں آسکے (ص ۲۶۱)

تنقیدی جائزہ

۷/۱۔ یودوفیتش کے اس رویہ کو سراہا جانا چاہیے کہ اس نے اپنی کتاب میں بڑی باریک بینی سے مسائل پر تفصیلی بحث کی ہے اور بہت سے فقہی احکامات کی اقتصادی اہمیت کے پہلوؤں کو واضح کیا ہے' مصنف نے براہِ راست فقہ کی کتابوں سے استفادہ کیا ہے اور اقتباسات کا خود سے انگریزی میں ترجمہ کیا ہے جس میں شاذ و نادر ہی غلطیاں موجود ہیں۔ (۲۷)

۷/۲۔ بعض مسائل کی تفہیم اس نے غلط انداز سے کی ہے' مثال کے طور پر فقہا نے عملی زندگی کے ان تقاضوں کو نظر انداز نہیں کیا جن سے مسائل کو حل کرنے میں آسانی ملی۔ یودوفیتش نے اس بات کو بہت سراہا ہے جس سے یہ تاثر بھی ملتا ہے کہ گویا اس طرح فقہا شرعی نصوص کی پابندی سے گریز کرتے تھے۔ بہت سے مسائل میں حنابلہ نے احناف کی تائید کی' بہت سی باتوں میں حنابلہ کا رویہ احناف سے جدا رہا' بہت سے مسائل کے بارے میں سبھوں کا مسلک ایک ہے۔

۷/۳۔ عہد ہائے وسطی میں اطالوی ساحلی شہروں میں Commenda (۲۸) کی جو شکل رائج تھی اس میں اور اسلامی مضاربت میں بڑا فرق ہے۔ ''کومندا'' میں سمندری تجارت کے لیے سرمایہ فراہم کیا جاتا تھا جس میں دریا برد ہونے کا خطرہ ہمیشہ رہتا تھا۔ (میدیجی' ص ۱۲۷' ۱۲۸) اس کی شرطیں اسلامی مضاربت سے مختلف ہوتی تھی' راس المال کی واپسی میں اگر تاخیر ہو جاتی تو عامل کو اضافی بیس فی صد ادا کرنا پڑتا تھا۔ عامل کی ذمہ داریاں غیر محدود تھیں' کبھی کبھی سرمایہ کے ساتھ خاص مقدار میں منافع کی شرط لگائی جاتی تھی (میدیجی' ص ۱۲۶۔ ۱۲۹' ۹۲۔ ۹۳) (۲۹) کومندا میں سودی قرض اور شرکت کے عناصر شامل تھے جن کی اسلام میں قطعی حرمت موجود ہے۔ (۳۰)

۷/۴۔ یودوفیتش نے شرعی حیلوں کے سلسلے میں فقہا کو سراہا ہے اس کے نزدیک یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ فقہا حقیقت پسند ہوا کرتے تھے زندگی کے تقاضوں سے اگر کوئی شرعی حکم ٹکراتا تھا تو ان ہی حیلوں سے ظاہر شرع سے ٹکراؤ سے بچا کرتے تھے۔

فقہانے مضاربت کے سلسلہ میں جن حیلوں کا ذکر کیا ہے وہ بڑے صاف ستھرے ہیں اسی لیے مالکیہ اور حنابلہ تک نے ان کو جائز کہا ہے۔ (۳۱)

۷/۵۔ فقہائے احناف نے منافع کو بڑی اہمیت دی ہے جس کے شرعی اور اخلاقی جواز میں کوئی کلام نہیں ہے۔ یودوفیتش اگر یہ کہنا چاہتا ہے کہ فقہا ہر حال میں منافع کو اہمیت دیتے تھے اگر چہ اس سے اسلامی اخلاقیات کی خلاف ورزی ہوتی ہو تو اس کا کہنا غلط ہے۔ دیانت داری سچائی اور شریعت کا لحاظ اسلامی زندگی کے لیے رہنما اصول کی حیثیت رکھتے ہیں۔ معاملات میں دیانت داری اسلام کی روشنی میں بنیادی شرط ہے۔ دھوکہ اور فریب سے نفع کمانا اسلام میں جائز نہیں ہے نیز محکمہ احتساب ان تمام باتوں کی نگرانی کرتا تھا۔ احتساب پر ابنِ تیمیہ کی "الحسبتہ فی الاسلام" مشہور کتاب ہے۔

۷/۶۔ یودوفیتش نے بعض مواقع پر فقہی مسائل کا اس طرح تجزیہ کیا ہے کہ گویا فقہ ایک خالص انسانی مظہر تھی جس میں سماجی اور اقتصادی تقاضوں کا ہر حال میں لحاظ رکھا جاتا تھا۔ اس کی تحریروں سے یہ تاثر نہیں ملتا کہ فقہا نے آسمانی ہدایت کی مکمل روشنی میں احکام کا استنباط کیا ہے۔

۷/۷۔ یودوفیتش نے حنبلی مسلک سے اس لیے صرف نظر کیا ہے کہ بقول اس کے اس زمانہ میں حنبلی فقہ منضبط نہ تھی۔ یہ زمانہ دوسری صدی کے اواخر اور تیسری صدی (ہجری) کے اوائل کا تھا۔ ہمارے نزدیک مصنف کا یہ عذر قابل قبول نہیں ہے۔ امام احمد بن حنبل (۱۶۴۔۲۴۱ھ) اسی عرصہ کے ہیں، حنبلی مسلک کی کتابیں اگر اس عرصہ میں موجود نہ تھیں تو اس بات سے انکار کیا جاسکتا ہے کہ علامہ عبداللہ بن احمد بن قدامہ المقدسی (۵۴۱۔۶۴۰) کی "المقنع" اور "المغنی" میں تفصیلی وضاحت کے ساتھ امام احمد کی فقہی آرا موجود ہیں۔

یودوفیتش نے خود فقہ حنبلی کے سلسلہ میں سرخسی (متوفی ۴۸۳ھ) کی "المبسوط" اور کاسانی (متوفی ۵۸۷ھ) کی "بدائع الصنائع" جیسی بعد کے زمانہ کی کتابوں کو بھی سامنے رکھا ہے۔ حنبلی مسلک کے سلسلہ میں بھی ایسا کہا جا سکتا تھا۔ فقہ حنبلی کو نظر انداز کر دینے کی وجہ سے فقہ اسلامی کے حوالہ سے مصنف نے کچھ غلط نتائج اخذ کر لیے ہیں خصوصاً معاملات کی فقہ اور استحسان وعرف کے سلسلہ میں یودوفیتش غلطیوں کا شکار ہوا ہے۔

یودوفیتش کی کتاب بہت سے مثبت پہلو رکھتی ہے جن کی تعداد منفی پہلوؤں سے بلاشبہ زیادہ ہے۔ اس موضوع پر یہ کتاب ایک علمی اضافہ ہے جس کو سراہا جاتا ہے۔ امید ہے کہ یودوفیتش اگلے ایڈیشن میں کتاب کی ان خامیوں کو دور کرنے کی کوشش کرے گا۔

حوالہ جات وحواشی

۱۔جوزف شاخت (Joseph schacht) ۱۹۰۲ء میں پیدا ہوا اور جرمنی کی بریسلو اور لائپزگ یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کی۔لائڈن' آکسفورڈ قاہرہ اور کولمبیا کی یونیورسٹیوں میں پروفیسر رہ چکا ہے۔انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کی ادارت میں شریک تھا۔۱۹۵۵ء میں دمشق کے مجمع اللغۃ العربیۃ کا ممبر مقرر ہوا۔

ملاحظہ ہو: who was who 1961-70

۲۔یودوفیتش (Abraham Ydovitch) ۱۹۷۳ء سے پرنسٹن یونیورسٹی امریکہ کے شعبہ مشرق قریب میں پروفیسر ہے۔ ۱۹۷۵ء میں studia Islamica کا ایڈیٹر رہ چکا ہے ۱۹۷۵ء سے وہ International Journal of Middle Eastern Studie کی ادارت میں شریک رہا ہے دیکھئے:

who is who in America 1980-81

۳۔اسلامی بنک کاری کے تجربے مصر اور امارات میں ۱۹۶۷ء اور ۱۹۷۷ء میں کیے گئے۔

۴۔مثال کے طور پر کارسٹن تہیاؤس دھلر زشارف

۵۔ص ۳۵۸

۶۔القرضاوی ص ۷۱ فتح الباری ج ۳' ص ۲۶۶' نمبر ۱۳۹۹

۷۔القرضاوی' ص ۶۲۲۔۶۳۲

۸۔بشکریہ ابراہیم السامرائی (سامی زبانوں کے معاملہ میں) وجعفر عبابنہ (عبرانی زبان کے ماہر)

۹۔معجم متین اللغتہ لاحمد رضا

۱۰۔دیکھئے تفسیر القرطبی وتفسیر الآلوسی

۱۱۔فتح الباری' ج ۳' ص ۲۹۰۔۲۹۱ نمبر ۱۴۲۱

۱۲۔ابن حجر۔۔"قال ذلك رضا بقضاء الله الذی لایحمد علی مکروہ سواہ"

۱۳۔تفسیر ابن کثیر شرح سورۃ التوبۃ' آیت نمبر ۶۰

۱۴۔دیکھئے:

Jewish Encyclopaedia,word Tithe .

Catholic Encyclopaedia,word Tithe

Encyclopaedia of Religione and Ethics word priesthood

۱۵۔ دیکھئے:

Encyclopaedia of Religions and Ethics word Charity

۱۶۔ سیبولا، ص ۱۲ ابوستان، ص ۵۷۷۔ ۵۷۸

۱۷۔ ویبر ص ۲۲۴، ابوالحسن ندوی: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین، ص ۲۳۹، ۲۴۲

۱۸۔ شوکانی: نیل الاوطار، ج ۳، ص ۱۱۹۔ ۱۲۰

۱۹۔ اقتباس کو پورا درج نہ کرنا یا بالکل ہی نہ درج کرنا۔

۲۰۔ دیکھئے:

Encyclopaedia Brittanica word slavery,in vol 20.p.628

۲۱۔ مساوی سرمایہ مساوی محنت مساوی منافع

۲۲۔ الخصاف: کتاب الحیل والمخارج (تحقیق شاخت مطبوعہ ہانوور، ۱۹۲۳ء، ص ۲۷

۲۳۔ اس زمانہ کی فقہ سے یودوفیتش بڑی دلچسپی لیتا ہے۔

24- Merchant Law

۲۵۔ بحوالہ دستاویزات جنیزہ قاہرہ جن کو انیسویں صدی میں برطانیہ منتقل کیا گیا تھا۔ مصر کے یہودیوں کی دینی اور سماجی دستاویزات کا ایک بڑا مجموعہ ہے جس کی تاریخ سنہ ۷۵۰ء سے شروع ہوتی ہے۔ ''جنیزۃ'' عبرانی زبان میں اس صندوق کو کہتے ہیں جس میں ان دینی کتابوں کو حفاظت کے مقصد سے رکھا جاتا ہے جن کو بوسیدگی کی بناپر استعمال نہیں کیا جاسکتا ان کتابوں کو تلف نہیں کر سکتے کیونکہ ان میں اللہ کا نام لکھا ہوتا ہے۔ دیکھئے:

Jewish Encyclopaedia, word Genizah

۲۶۔ ابضاع میں عامل رضا کارانہ خدمات پیش کرتا ہے۔

۲۷۔ مثال کے طور پر حرج کو offence کہنا جب کہ صحیح ترجمہ hardship ہے۔ اسی طرح ''متاع'' کا ترجمہ merchandise سے کیا ہے۔ حالانکہ سرخسی نے اس کو ''ادوات الحرفۃ'' کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ اس طرح اس کا ترجمہ tools سے کیا جانا چاہیے تھا اس نوع کی دوسری مثالیں بھی ملتی ہیں۔

۲۸۔ تاریخی لحاظ سے ممکنہ طور پر اسلام نے اس عظیم تجارتی روایت پر عمیق اثرات مرتب کیے۔

۲۹۔ کومینڈا کے سلسلہ میں تفصیلات میدیچی (Medice) اور پیروٹ (Perrott) کی کتابوں سے لی گئی ہیں۔

۳۰۔ یودوفیتش نے اپنی کتاب میں مضاربت کے لیے Commenda کے لفظ ہی کا استعمال کیا ہے حالانکہ دونوں میں کافی فرق موجود ہے دیکھئے درمصری کی کتاب: مصرف التنمية الاسلامی۔

۳۱۔ الخیاط ۱/۱۱۳، موطا مالك ۳/۲۵۳، ابن قدامہ ۴/۳۲، ابن عاشور ص ۱۱۵، ابن القیم نے اعلام الموقعین میں اس سلسلہ میں بڑی حکیمانہ بحث کی ہے۔

اندلسیات:

اندلس کی اسلامی تہذیب مستشرقین کی نظر میں [1]

(۱)

تاریخ اسپین کی پہلی کانفرنس:

۱۹۷۶ء کے سرما و گرما کے وسط میں حکومت اسپین نے ایک بڑی علمی کانفرنس منعقد کی جس کو ''تاریخ اسپین کی پہلی کانفرنس'' کا نام دیا گیا ہے۔ یہ نام ہی اس کانفرنس کی نوعیت اور ابعاد کار کی نمائندگی کرتا ہے۔ یہ پہلی سرکاری کانفرنس تھی جس کو اسپین کی حکومت نے منعقد کیا تھا۔ اس کانفرنس میں اسپین کی عمومی تاریخ کو موضوع بنایا گیا جس میں اس کی اسلامی تاریخ پر خصوصی زور دیا جانا فطری تھا۔

اسپین کی حکومت نے ہر پہلو سے اس کانفرنس کو یادگار بنانے کی کوشش کی۔ اسی سلسلہ کی ایک کڑی یہ تھی کہ اس پانچ روزہ عظیم الشان کانفرنس کے اجلاس اشبیلیہ، قرطبہ، غرناطہ اور مالقہ جیسے اہم ترین شہروں میں منعقد کیے جائیں جس کا ایک صاف اور سیدھا مطلب یہ تھا کہ حکومت اسپین کے نزدیک اسپین کی تاریخ میں اسلامی دور بنیادی حیثیت رکھتا ہے ورنہ اس کے اجلاس کے لیے میڈریڈ جیسے ملک کی سیاسی راجدھانی یا بارسلونہ جیسے ثقافتی دارالحکومت کا انتخاب کیا جاتا۔ کانفرنس کے اجلاس اسپین کے ان شہروں بلکہ ان کی یونیورسٹیوں میں بلائے گئے۔ کانفرنس میں عرب مندوبین کی ایک تعداد نے شرکت کی جس میں راقم الحروف بھی شامل تھا۔ ہم سبھی عرب مندوبین ماضی میں کھوئے ہوئے تھے اور تصور کی نگاہوں سے

---

[1] بقلم: ڈاکٹر مصطفیٰ الشکعۃ، عمید الدراسات العلیاء والبحث الجامعی، جامعۃ الامارات العربیۃ المتحدۃ

اسپین میں اپنی عظمتِ رفتہ کا جلوہ دیکھ رہے تھے۔

ہمارے دل و دماغ میں آندھیاں چل رہی تھیں۔ اندلس کو کھونے والے ہم ہی تو تھے۔ ہم نے اپنی ناعاقبت اندیشی اور لاابالی طبیعت سے سات سو سالہ سلطنت اور تمدن کو مسمار کر دیا تھا۔ اس کانفرنس میں یورپ اور امریکہ کے مستشرقین کی ایک بڑی تعداد کو شریک کیا گیا تھا جنھوں نے یہاں بھی اپنی پرانی روش قائم رکھی۔ اسلام اور مسلمانوں کو بے جا ہدف بنایا۔ اسپین کی اسلامی تاریخ کو مسخ کیا گیا ہماری مختصر سی ٹولی آخر اس یلغار کا کس طرح مقابلہ کرتی۔ ہم نے آخر کار کانفرنس کے منتظمین سے یہ شکایت کر ہی ڈالی کہ یہ کیا انصاف ہے کہ اسپین کی اسلامی تاریخ پر بین الاقوامی کانفرنس بلائی گئی ہے مگر اس میں اِکادُکا ہی عرب فضلا کو دعوت دی گئی ہے اور مستشرقین کی پوری کھیپ کو شرکت کا شرف بخشا گیا ہے۔ اس کا معقول جواب منتظمین کانفرنس کے پاس تھا' انھوں نے ہمارے سامنے ان عرب اور مسلم فضلا کی فہرست رکھ دی جن کو شرکت کی دعوت دی گئی تھی۔ یہ فہرست کافی لمبی تھی جس میں عرب اسلامی ملکوں کے نامور اہل علم واہل قلم کے اسمائے گرامی موجود تھے' افسوس کہ ان حضرات یا ان کی حکومتوں نے اس دعوت کو درخور اعتنا نہ سمجھا' اس طرح اسلامی تاریخ اور ثقافت کے ایک عظیم باب کے سلسلہ میں مستشرقین اور مغربی فضلا کے رویہ کو سمجھنے اور غلط روی کو درست کرنے کا ایک اہم موقع ہم سے چھوٹ گیا ہے۔

متعصب مستشرقین

امریکہ سے ایک مندوب' شکاگو یونیورسٹی کا پروفیسر اسمتھ تھا۔ یہ وہ اسمتھ نہیں جس نے "اسلام اور عصر جدید" جیسی کتاب لکھی تھی۔ یہ وہ اسمتھ بھی نہیں تھا جو اسلامی آثار قدیمہ کا ماہر تھا اور جو سمتونین انسٹی ٹیوٹ سے وابستہ تھا اور جس کے اسلامی آثا قدیمہ پر عملی محاضرات سن کر بہت سے تعلیم یافتہ امریکی اسلام قبول کر چکے تھے۔ شکاگو یونیورسٹی کے اس پروفیسر نے مقالہ پڑھنے کے نام پر شروع سے آخر تک ہرزہ گوئی کی۔ بڑی بے شرمی سے اسلام اور مسلمانوں پر نازیبا حملے کیے۔ اس کے نزدیک اہل اسپین کا سب سے بڑا

کارنامہ یہ تھا کہ انھوں نے عربوں اور مسلمانوں کو وہاں سے بھگا دیا۔ عالمی کانفرنسوں میں اسلام اور مسلمانوں کے خلاف ہرزہ سرائی کرنے والے مستشرقین اس طرح خود کانفرنس کے علمی وقار کو مجروح کرتے ہیں۔ اُن کی کتابوں اور مقالوں میں جو زہر افشانی ہوتی ہے اس سے علمی معروضیت پسندی جس طرح داغدار ہوتی ہے وہ کسی ذی علم قاری سے مخفی نہیں ہے۔

آسٹریا کے یہودی مستشرق وان گرونبام (جس کا امریکہ میں انتقال ہوا) نے اس صدی کی پانچویں دہائی میں ہونے والی کراچی کانفرنس میں ایسا ہی رویہ اپنایا تھا اور بالآخر حکومت پاکستان نے اس کو کانفرنس سے واپس کردیا تھا لیکن قرطبہ میں ہم کر ہی کیا سکتے تھے اور حکومت اسپین ایسے ہرزہ سرا مستشرقین کو کانفرنس بدر کیوں کرتی البتہ اس کی ہرزہ گوئی سے عاجز آکر میڈریڈ یونیورسٹی کا پروفیسر پیدرو مونتا یث مائک پر پہنچا اور اس کو جہل مرکب کا نمونے بتاتے ہوئے یہ کہا کہ اس امریکی مستشرق نے تاریخ کا مطالعہ ہی نہیں کیا نہ ہی وہ تاریخ کو سمجھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آٹھ صدیوں تک اسپین اگر اسلامی تہذیب کے زیر سایہ نہ رہتا تو دنیا کی تہذیبی تاریخ میں اسپین کا نام تک شامل نہ ہو پاتا۔ اسپین کے کسی مستشرق کا ایسا انداز -اری توقع کے خلاف تھا۔ پیدرو کے انداز کو ہم نے کافی سراہا۔ پروفیسر پیدرو اسپین کے مستشرق فرانسسکو کودیرا کا شاگرد ہے جو اسی سال کی عمر میں سنہ ۱۹۱۷ء میں فوت ہوا تھا۔ کودیرا استشراق کے اعتدال پسند مکتب فکر سے تعلق رکھتا تھا۔ اس مکتب فکر سے وابستہ مستشرقین نے اسپین کی اسلامی تاریخ کے ساتھ انصاف کا معاملہ کیا ہے۔ اس گروہ کو خانوادۂ کودیرا کا نام دیا جاتا ہے یہی نہیں بلکہ ان حضرات نے اپنے لیے عربی نام تجویز کیا اور اپنے آپ کو ''بنی کودیرا'' کہلانا پسند کیا۔

مجھے یاد ہے کہ ۱۹۸۰ء میں برلن میں ہونے والی جرمن مستشرقین کی کانفرنس میں ایسا ہی موقف پروفیسر فرتز استیپات (Fritz steppat) نے اپنایا تھاہ وہ برلن یونیورسٹی میں اسلامیات کے شعبہ کا سربراہ تھا فرتز استیپات نے کانفرنس میں دوسرے مستشرقین کی اسلام اور مسلمانوں کے خلاف زہر افشانی کا مقابلہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ اسلام کو آج کے مسلمانوں

اور ان کی ریاستوں اور عملی وثقافتی پسماندگی کے تناظر میں دیکھنا درست نہیں ہے۔ اسلام کے بارے میں کوئی بھی رائے اسی وقت دینا صحیح ہوگا جب اصل مصادر سے اس موضوع کا مطالعہ کیا جائے۔ اسلام فکر و دانش، ثقافت، تہذیب، انصاف اور ترقی کا مذہب ہے۔ آج کے مسلمان اسلام کی روح کی ترجمانی نہیں کرتے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ آج کے مسلمان اس بات کو سمجھیں۔ ان کو واقعی مسلمان بننا پڑے گا اگر وہ اپنی اصلاح چاہتے ہیں اور پھر سے اپنے ہاتھ میں بلندی کا جھنڈا اٹھانے کے خواہش مند ہیں۔

ڈاکٹر فریڈرک فیشر (F.W.FISCHER) کا معاملہ بھی کچھ ایسا ہی تھا۔ فیشر ارلانجن (Erlangen) یونیورسٹی کی آرٹس فیکلٹی کا ڈین تھا۔ اس نے اپنے رفیقِ کار، لولنگ (Lulling) کو ملازمت سے برخاست کر دیا تھا جب اس نے قرآن کو ہرزہ سرائی کا موضوع بنایا تھا۔ یہ معاملہ جرمنی کی عدالت تک پہنچا مگر عدالت نے فیشر کے فیصلہ کو درست بتایا تھا۔

انصاف پسند مستشرقین

اس قسم کے انصاف پسند مستشرقین بہت کم ملتے ہیں۔ سر ٹامس آرنلڈ (Arnold) اے جے آربری (Arberry) اور گیوم (Guillaume) جیسے انگریز اور ماسینیوں (Massignon) بلاشیر (Blachere) اور ژاک برک (J.Berque) جیسے فرانسیسی مستشرقین کے نام لیے جاسکتے ہیں۔ معاصر فرانسیسی فضلا میں روجیہ گارودی اور موریس بوکائی کے نام نمایاں ہیں۔

ہسپانوی انصاف پسند مستشرقین میں فرانسسکو کودیرا Francisco codera (۱۸۳۶ـ ۱۹۱۷ء) اور اس کے شاگردوں میں جولیان ریبیرا Julian Ribera (۱۸۵۸ـ۱۹۳۴ء) آسن پلاسیوس Asin placios (۱۸۷۱ـ۱۹۴۴) انخل جنثالث پالنسیا A Gonzalez palencia (۱۸۹۹ـ۱۹۴۹ء) اور گارسیا گومیز Garcia Gomes (۱۹۰۵)) کے نام قابل ذکر ہیں۔ ان فضلا نے ہسپانوی استشراق کو ایک الگ پہچان عطا کی ہے۔ تاریخی لحاظ سے اس گروہ کا یہ نظریہ ہے کہ اسلامی تاریخ اور ثقافت کے بغیر اسپین کی تاریخ کبھی مکمل نہیں ہوتی۔

مستشرقین کے دوسرے گروہوں نے زیادہ تر اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں معاندانہ رویہ اپنایا ہے انھوں نے اسپین کی تاریخ اور ثقافت کے موضوع پر اپنی تحریروں میں صرف زہرافشانی کی ہے۔ ہالینڈ کے رینہارت دوزی (R.Dozy) اور فرانسسکو سیمو نے (Franciscosimont) اپنی اسلام دشمنی اور زہر افشانی کے لیے مشہور ہیں۔

استشراقی اندلسیات کا ارتقا

ہسپانیہ کے استشراق کی تاریخ سے متعلق چند باتیں ہمارے ذہن میں رہنی چاہییں۔ اس سلسلہ میں شاید پہلا نام جوان اندرس (juan andres) کالیا جاسکتا ہے جو بارہویں صدی کا ایک مورخ تھا۔ اس نے سب سے پہلے تحریروں میں مسلم اسپین کے مسئلہ کو اٹھایا۔ اس نے آٹھ جلدوں پر مشتمل اپنی کتاب:

Origin Progresos y estado actual de loda literatura

میں اسپین کی تاریخ کے اسلامی دور پر بحث کی۔ اندرس ایک ہسپانوی پادری تھا اس نے اطالوی زبان میں یہ کتاب لکھی اپنی اس کتاب میں اندرس نے متعدد ادبی فکری اور تاریخی مباحث پر اظہار خیال کیا اور گا ہے بگاہے عربوں اور مسلمانوں کے کارناموں کو سراہا۔ اپنے اس رویہ کی بنا پر اندرس کو اپنے معاصرین خصوصاً اطالوی مستشرقین کی مخالفتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ بہرحال اس کی کتاب سے استشراقی حلقوں میں اسپین اور اُس کی اسلامی تاریخ پر خصوصی توجہ دی جانے لگی۔

انیسویں صدی میں مسلم اسپین استشراق کا ایک اہم موضوع بن گیا۔

معاندانہ رویہ: دوزی، ایسید ورو الباجی، کوندی اور سیمونے

دوزی (Reinhardt Dozy) اسپین کا نہیں بلکہ ہالینڈ کا باشندہ تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کی اسلام دشمنی اس کے اپنے الحاد کی دین تھی۔ ہمارے خیال میں وہ ایک انتہائی تنگ نظر اور کینہ توز انسان تھا جس کی مریضانہ ذہنیت اس بات کی قطعی روادار نہ تھی کہ اس تہذیب اور تمدن کی تعریف کی جائے جو اسلام کی دین تھے اور جو اسپین کے ذریعہ سے یورپ پہنچے

تھے۔ دوزی کی بدنیتی اس بات سے بھی ظاہر ہے کہ اس نے باغیوں کی بڑی تعریف کی ہے۔ اشبیلیہ کے بنی عباد کی تاریخ بنی عباد تعریف میں تو وہ رطب اللسان ہے: مرابطین اس کے دل میں کانٹے کی طرح چبھتے ہیں جنھوں نے باغیوں کا خاتمہ کر کے دوبارہ اسلام کی شوکت قائم کردی تھی، ان ہی کی بدولت اسپین دوبارہ یکجا ہوسکا تھا۔

ہسپانوی مطالعات کے میدان میں دوزی نے بہت سی کتابیں لکھیں جن میں "تاریخ مسلمانان اسپین" (Histoire des musulmans d'Espagne) سب سے مشہور ہے اور جو سنہ ۱۸۸۱ء میں شائع ہوئی۔ ۱۸۴۶ء میں "تاریخ بنی عیاد" (recherches loci di abbabidis) شائع ہوئی۔ دوزی نے اندلس کی اسلامی میراث کی چند اہم کتابوں کو شائع بھی کیا ہے جن میں ابن عذری کی "البیان المغرب" عبدالواحد المراکشی کی "المعجب" ابن الابار کی "الحلة السیراء" (اندلس سے متعلق حصہ) الادریسی کی "نزھته المشتاق" کا ایک حصہ اور ابن بدرون کی "شرح قصیدہ ابن زیدون" شامل ہیں۔

اسپین کے مستشرقین میں ایسیدوروالباجی (Isidoro pacence) اور کوندی (Antorios conde jose) بھی اسلام کے تئیں معاندانہ رویہ رکھتے ہیں۔ کوندی اول الذکر کے مقابلہ میں کم متعصب ہے اور ہسپانوی زبان میں اس نے اسپین کی اسلامی سیاسی تاریخ پر ایک کتاب لکھی ہے جو La'Dominacion Arabs en Espana کے نام سے ہے۔ اس کتاب میں بھی حقائق کو مسخ کرنے کی کوشش کی گئی ہے مگر اس نے بھی دوزی کے انداز پر تنقید کی ہے اور اس پر غلط بیانی کا الزام لگایا ہے۔

ہسپانوی مستشرق فرانسسکو سیمونے (Francisco Javier simonet) اپنی اسلام دشمنی کے لیے مشہور ہی نہیں بلکہ بدنام بھی ہے۔ استشراق کی تاریخ میں اس جیسا اسلام دشمن بمشکل ہی ملتا ہے۔ اس کی تصنیف کردہ کتابوں میں "فرہنگ (Glosario) ۱۸۸۸ء میں شائع ہوئی۔ یہ فرہنگ ان ایبیری (قدیم ہسپانوی وقشتالوی) اور لاطینی الفاظ اور اصطلاحوں

پر مشتمل ہے جن کا استعمال مسلم اسپین کے مسیحی عرب یا "مستعربین" (Mozarabs) کرتے تھے۔اس کتاب میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ اسپین کے مسلمان لاطینی تہذیب پر اثرانداز ہونے کے مقابلے میں اس سے کہیں زیادہ متاثر تھے۔ اس کی دوسری کتاب Historia de los mozarbes (تاریخ مستعربین) سنہ ۱۸۹۷ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب میں سیمونے بطور خاص مستعربین کو موضوع بنایا ہے دونوں کتابیں میڈریڈ سے شائع ہوئیں۔

معاندانہ رویہ کی درون خانہ گرفت : پاسکوال دی گاینگوس' کودیرا و خانوادۂ کودیرا: ریبیرا' پلاسیوس' پالنسیا' گارسیا گومز اور امیریکو کاسترو

انیسویں صدی میں ہسپانوی مطالعات استشراقی حلقوں میں خصوصی مقام کے حامل نظر آتے ہیں۔ اس صدی میں استشراقی تحریروں میں اسپین کی اسلامی تہذیب کو بہت مجروح اور مطعون کیا گیا' ساتھ ہی ایسی تحریریں بھی سامنے آئیں جن میں ان معاندانہ رویوں کی گرفت بھی کی گئی' پاسکوال دی گاینگوس pascual de Gayangos (۱۸۰۹ـ ۱۸۹۷ء) ایک نمایاں نام ہے جس نے اندلس کی اسلامی فکر اور تہذیب کو اپنا موضوع بنایا۔ پاسکوال نے لمبی عمر پائی' وہ ایک وسیع المطالعہ مستشرق تھا' یورپ کی متعدد زبانیں جانتا تھا۔اس کی عربی دانی بھی شک وشبہ سے بالا تھی اس کی تصنیف کردہ کتاب:

The History of the Mohammedan Dynasties in Spain

بہت مشہور ہوئی جو لندن سے انیسویں صدی کی چوتھی دہائی میں شائع ہوئی تھی۔ اس نے المقری التلمسانی کی "نفح انطیب" کے ایک حصہ کا انگریزی میں ترجمہ بھی کیا اس کا سب سے بڑا کارنامہ ایسے فضلا کی ایک ٹیم تیار کرنا تھا جو اپنے رویے میں اعتدال پسند تھی اور جس نے انیسویں صدی میں اسپین کی اسلامی تہذیب اور تاریخ کی مخلصانہ خدمات انجام دیں۔ اس کے شاگردوں میں فرانسکو کودیرا سب سے ممتاز ہے۔ (۱)

فرانسسکو کودیرا (Framcisco codera zaydin) نے لمبی عمر (۱۸۳۶ـ ۱۹۱۷ء)

پائی۔عربوں سے اس کو محبت تھی' اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اسپین کے ایک نامور مسلمان خانوادہ سے تعلق رکھتا ہے۔ اوراس کا اصل نام ''شیخ فرنسیشکد قدارة زیدین'' ہے۔ امیر شکیب ارسلان اس کو''قديرة'' کہتے تھے۔انیسویں صدی میں کودیرا کو ہسپانوی استشراق کے حلقوں میں زبردست مقام حاصل تھا۔میڈریڈ یونیورسٹی میں پروفیسر رہ کر کودیرا نے بڑے کارنامے انجام دیے۔اس کے پاس اہم عربی سکوں کی ایک بڑی تعداد تھی جس کی تصویریں اور متعلقہ تفصیلات اس نے ایک کتاب میں چھاپ دی تھیں۔ اس کا ایک بڑا کارنامہ "المکتبه الاندلسية" کی اشاعت ہے جو ہسپانوی میں Bibliotica arabico hispana کے نام سے مشہور ہے۔اس کام میں جلیان ربیرا (Julian ribera) شریک رہا جو کودیرا کا ممتاز شاگرد ہے۔کودیرا نے جن کتابوں کو شائع کیا ان میں ابن بشکوال کی "الصلة" ابن الآبار کی "المتكملة" الضبی کی "بغية الملتمس" ابن الفرضی کی "تاريخ علماء الاندلس" "المعجم فی اصحاب ابی علی الصدفی" اور فهرست مارواه ابن خليفه عن شيوخه شامل ہے۔

کودیرا نے عربوں کی علانیہ تعریف کی ہے۔سنہ ۱۹۱۷ء میں شائع ہونے والے المکتبۃ الاندلسیۃ کے دوسرے حصہ میں اس نے صاف لکھا ہے کہ عہد وسطی کی تمام قوموں میں عربوں ہی کو علوم وفنون کا اہتمام رہا اور انھوں نے گوناگوں موضوعات پر سب سے زیادہ کتابیں لکھیں۔

کودیرا کا کہنا تھا کہ یورپ کی یورپیت کی بجائے یورپ کی عربیت کی ضرورت ہے۔ جیمس مونرو نے کودیرا کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس کے نزدیک یہ رویہ درست نہیں تھا کہ اسپین کو یورپیت کے لبادہ میں پیش کیا جائے۔ضروری ہوگا کہ یورپ کو عربیت کے رنگ میں رنگ دیا جائے' اس عمل میں اسپین کو اپنے ماضی کا کردار ادا کرنا چاہیے۔ (۲) کودیرا کے مکتب فکر سے وابستہ فضلا ایک خانوادہ کے افراد جیسے تھے۔ان فضلا میں ربیرا' آسن پلاسیوس' آنخل جنثالث' پالنسیا اور گارسیا گومز نمایاں ہیں۔ گارسیا گومز کودیرا کا براہ راست شاگرد نہیں تھا۔ ۱۹۱۷ء میں

جب کودیرا کا انتقال ہوا تو گارسیا گومز کی عمر ۱۲ سال تھی لیکن اس کو بھی عربوں اور اسپین کی عربی تاریخ وثقافت سے محبت تھی۔

کودیرا کا سب سے عزیز اور سعادت مند شاگرد جلیان ربیرا (Julian Ribera) تھا۔ ربیرا کی تحریروں میں کودیرا کا انداز سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ ربیرا کا زمانہ ۱۸۵۸ء۔ ۱۹۳۵ء کا ہے' وہ بلنسیہ (valencia) میں پیدا ہوا وہی بلنسیہ جو اسپین کی اسلامی تاریخ میں باکمال علما فضلا شعرا اور ثقافتی سرگرمیوں کے لیے مشہور تھا۔ سرقسطہ (saragossa) یونیورسٹی میں وہ عربی زبان کا پروفیسر رہ چکا ہے۔ سنہ ۱۹۲۷ء میں وہ میڈریڈ یونیورسٹی سے وابستہ ہوا پھر بلنسیہ کے اشتیاق نے اسے میڈریڈ چھوڑنے پر مجبور کر دیا اور مرتے دم تک بلنسیہ ہی میں عربی ہسپانوی میراث کی خدمت کرتا رہا۔

ربیرا نے اپنے استاد کودیرا کی طرح عربی میراث کی بڑی خدمت کی ہے خود "المكتبه الاندلسية" کی تدوین وترتیب میں اس کا بڑا کردار رہا ہے' اس کی ملکیت میں بڑی تعداد میں وہ انڈکس کارڈ تھے جن کو مشہور اطالوی مستشرق لیون کائتانی (Leon caetani) نے اندلس شخصیتوں کے بارے میں تیار کیا تھا۔ اس نے الخشنی کی "قضاة قرطبه" ابن قزمان کے "دیوان" اور ابن القوطیہ کی "تاریخ افتتاح الاندلس" کو ایڈٹ کیا اور آخر الذکر کو ہسپانوی میں منتقل بھی کیا۔ اندلس کی شاعری اور موسیقی پر اس نے تحقیقی مقالات لکھے۔ (۳)

میگول آسن پلاسیوس Miguel Asin Placios (۱۸۷۱ء۔۱۹۴۴ء) کودیرا مکتب فکر کا دوسرا اہم نام ہے۔ وہ ایک پادری تھا اور اس کو زیادہ دلچسپی مسلم فلاسفہ اور صوفیہ سے تھی۔ اس سلسلہ میں اس کی مندرجہ ذیل کتابیں اہم ہیں:

ا۔ ابن باجہ پر اس کی کتاب:

Elfilosofo Zaragozano Avempace

۲۔ ابن مسرۃ پر کتاب:

Aben Masarra y su Escuela

۳۔ابن عربی پر کتاب:

Elmistico Murciano Ben Arabi (Monografias y documentos)

۴۔ابن حزم کا مطالعہ:

Aben Hazm de Cordoda y su Historia de la ideas religiosas

اندلس کے مسلم فلاسفہ اور صوفیا کے مطالعہ کے علاوہ پلاسیوس نے تحقیق وترجمہ کا کام بھی کیا۔ چنانچہ اس نے ابن السید البطلیوسی کی "کتاب الحدائق" کو سنہ ۱۹۴۰ء میں شائع کیا۔ اسی طرح ابن حزم کی "الاخلاق والسیر فی مداواة النفوس" کا ہسپانوی زبان میں ترجمہ کیا جو ۱۹۲۸ء میں میڈریڈ سے شائع ہوا۔ یورپ کی مسیحی فکر پر اسلام کے اثرات کو اس نے بڑے ہی محققانہ انداز سے اپنی ایک کتاب میں موضوع بنایا جو ۱۹۱۹ء میں میڈریڈ سے شائع ہوئی۔اس کتاب کا نام ہے:

La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia

یورپ میں دانتے اور اس کی طربیہ کو ادبی تقدس حاصل ہے۔ پلاسیوس نے اس کتاب میں یہ ثابت کیا ہے کہ دانتے کی طربیہ خداوندی اس کی اپنی اپج نہیں بلکہ اسلام کے واقعہ اسراء ومعراج سے مستعار ہے۔ (اس موضوع پر مترجم کی کتاب "کلاسیکی ادبیات یورپ پر اسلام کا اثر۔دانتے کے حوالہ سے" کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے)

کودیرا خانوادہ کے تیسرے سپوت کو تاریخ استشراق انجل جنثالث پالنسیا Angel Gonzalaz palcencia (۱۸۸۹ء۔۱۹۴۹ء) کے نام سے جانتی ہے۔ پالنسیا نے اندلس کی اسلامی ثقافت کے موضوع پر نمایاں کام کیا۔ وہ بھی اندلس کی اسلامی تاریخ وثقافت کو سنہری دور اور بے مثال ثقافت کہتا تھا۔ سنہ ۱۹۲۷ء میں ریبیرا کے ریٹائر ہونے کے بعد جنثالث کو میڈریڈ یونیورسٹی میں پروفیسری ملی۔اس کے کارناموں میں تدریس، تحقیق ترجمہ اور تصنیف شامل ہیں۔ابوبکر ابن طفیل کی "قصہ حی بن یقظان" کو ہسپانوی میں منتقل کیا جو میڈریڈ سے ۱۹۳۴ء میں شائع ہوا۔ اس نے ابوالصلت امیہ بن عبدالعزیز الدانی کی

"تقویم الذھن فی المنطق" کو ۱۹۱۵ء میں میڈرڈ سے شائع کیا۔ اس کی دوسری مشہور کتابوں میں:

Histoire de la Espana Musulmana

۱۹۴۵ میں بارسلونہ سے شائع ہوئی۔ اس کی ایک دوسری کتاب:

Histoire de la literatura Arabigo Espanola

کو ڈاکٹر حسین مونس نے "تاریخ الفکر الاندلسی" کے نام سے عربی میں منتقل کیا ہے۔ (۴) اس کتاب میں صرف ادبیات کو نہیں بلکہ تاریخ، سفرنامے، فلسفہ، تصوف، طب، نباتات، فلکیات اور ریاضیات کے میدانوں میں اسپین کے کارناموں کو موضوع بنایا گیا ہے۔

کودیرا خانوادہ کا مستشرق گارسیا گومز (E.Garcia Gomez) ۱۹۰۵ء میں پیدا ہوا وہ جلیان ریبیرا کا براہ راست شاگرد تھا۔ کودیرا کی موت کے وقت اس کی عمر بارہ سال کی تھی۔ گارسیا گومز نے بھی اسپین کی اسلامی میراث کی ترجمہ تصنیف تحقیق اور اشاعت کے ذریعے بہت خدمت کی۔ اس کی اہم تصنیفات میں: قصائد مختارة من الشعر الاندلس (۱۹۴۰ء) تعلیقات علی القصیدة المقصورة للقرطاجنی (مطبوعہ ۱۹۳۳ء) تحقیق دیوان ابن اسحق الالبیری (مع ہسپانوی ترجمہ، مطبوعہ غرناطہ ۱۹۴۲ء) ترجمہ کتاب الاخلاق والسیر لابن حزم القرطبی (میڈرڈ ۱۹۳۵ء) تحقیق کتاب رایات المبرزین وشارات الممیزین لابن سعید (مع ترجمہ مطبوعہ میڈرڈ ۱۹۴۲ء) اور ترجمہ رسالہ فی فضل الاندلس للشقنبدی (مطبوعہ میڈرڈ ۱۹۳۳ء) جیسی یادگار کتابیں شامل ہیں۔

ہسپانوی مستشرقین کے انصاف پسند گروہ میں مستشرق امیریکو کاسترو (Americo Castro) کو شامل کیا جا سکتا ہے۔ اس نے بھی اسپین اور اس کی اسلامی تاریخ وثقافت کے سلسلہ میں وہی انداز اپنایا جو انداز کودیرا اور گاینگوس نے اپنایا تھا۔ امیریکو کاسترو کا انتقال کچھ ہی دنوں پہلے ہوا ہے، اس نے ایک اہم تصنیف چھوڑی ہے۔ اس تصنیف کا نام ہے:

La Relidad Historica de Espana

یعنی "حقیقت تاریخ اسپین"۔ کاسترو کے نزدیک اسپین میں سب سے پہلے قومی شعور پیدا کرنے والے مسلمان ہی تھے۔ اگر اسپین میں عرب مسلمان نہ ہوتے تو اس ملک کا عہدِ وسطیٰ میں کوئی امتیاز نہ ہوتا۔ کاسترو نے دراصل اس کتاب میں البرنوز (Claufio sanchez Alboenoz) پر تنقید کی ہے جس نے اپنی کتاب:

Fuentes de la Historia Hispano-Muaulnana

میں تاریخ اسپین میں عہد وسطیٰ، اسلام اور مسلمانوں کے کردار کی نفی نہیں تھی۔ اس نے بڑی بے باکی اور ہسٹریائی انداز سے یہ لکھا تھا کہ اسپین کی جڑیں کیتھولک رومی قوطی (گھوتھک) اور لاطینی عناصر میں پیوست ہیں۔

ہسپانیہ کے مستشرقین بڑی تعداد میں پائے گئے ہیں، اگرچہ اسپین کے بارے میں ان غیر ہسپانوی مستشرقین کی بھی کمی نہیں ہے جنھوں نے قابل قدر یا قابل مذمت کام کیے ہیں۔ اس جگہ لیوی پر وونسال (Levi Provincal) کا ذکر کرنا مناسب ہوگا جو بڑی چالاکی سے اپنے اصل جذبات کو چھپانے میں کامیاب رہا ہے۔

لیوی پر وونسال الجزائر کے ایک یہودی گھرانے میں پیدا ہوا۔ اس طرح شاید وہ ان عرب فضلا میں سے ایک ہے جو مغربیت سے کچھ زیادہ ہی متاثر ہیں اور جو اسلامی معاشروں سے خدا کے واسطے بیزار ہیں۔ سنہ ۱۹۵۷ء میں اس کا انتقال ہوا، اس نے الجزائر کی بغاوت کی کسی وجہ سے تائید کی تھی البتہ اسلام اور مسلم دشمنی میں وہ دوزی کے مکتبِ فکر سے تعلق رکھتا تھا۔ پر وونسال نے اسپین کے موضوع پر متعدد کتابیں لکھیں۔

اندلس کی اسلامی میراث کی متعدد کتابوں کو اس نے ایڈٹ کر کے شائع بھی کیا ہے۔ اس کی مندرجہ ذیل کتابیں زیادہ مشہور ہیں:

1-Historia de l. Espagne Musulmane (Paris,1951)

2-Espagne Musulmane au Xe siecle (Paris.1932)

3-La peninsule lberique (1938)

4- La Civilization Arabe en Espagne (Paris, 1932)

اس کے علاوہ اس نے ابن عذاری کی "البیان المغرب" (مطبوعہ ۱۹۳۰ء) الحمیری کی "الروض المعطار" مع فرانسیسی ترجمہ (مطبوعہ لائڈن ۱۹۳۶ء) ابن حزم کی "جمهرة انساب العرب" (مطبوعہ القاہرہ ۱۹۴۸ء) ابن الخطیب کی "اعمال الاعلام" (مطبوعہ الرباط ۱۹۳۴ء) اور النباھی کی "تاریخ قضاة الاندلس" (مطبوعہ القاہرہ ۱۹۴۸ء) کوشائع کیا۔ ان مخطوطات کی اشاعت میں پرووِنسال کے عرب شاگردوں کا بڑا تعاون رہا ہے۔ پرووِنسال یہ تعاون کچھ ایسے انداز سے حاصل کرتا تھا جو کسی باکردار محقق کو زیب نہیں دیتا۔

(۲)

استشراقی غلطیوں کے نمونے

اسلامی اسپین کے سلسلہ میں مستشرقین نے گوناگوں اور سنگین قسم کی غلطیاں کی ہیں۔ اس مقالہ میں ان غلطیوں کا احاطہ کرنا ممکن نہیں ہے، موضوع ادب کا ہو یا تاریخ، عقیدہ، سوانح یا فلسفہ کا ہر موضوع پر ان کی تحریروں میں طرح طرح کی غلطیاں پائی جاتی ہیں۔ اندلس کے باشندوں کے سلسلہ میں ان کی کچھ غلطیاں اس انداز کی ہیں:

۱۔ مرابطین کی تاریخ کو توڑ مروڑ کر پیش کرنا۔

۲۔ غلط بیانی سے کام لینا۔ من گھڑت واقعات بیان کرنا۔

۳۔ بعض اسلامی شخصیتوں کے وجود تک سے انکار کرنا۔

۴۔ مسلم ائمہ اور مفکرین کی شان میں گستاخیاں کرنا۔

۵۔ عربی ادب کی بعض اصناف کو خود اپنی قوم کی طرف منسوب کرنا۔

لیوی پرووِنسال کی غلطیاں

لیوی پرووِنسال نے اسپین کے باشندوں کی تقسیم غلط اور متضاد انداز سے کی ہے۔ اس

کے نزدیک مسلم اسپین میں عرب، بربر، مقامی نومسلم اور وہ یہودی رہتے تھے جو اسلام لا چکے تھے۔ اس تقسیم کے لیے وہ ایک مجہول الاسم اندلسی مصنف کا حوالہ دیتا ہے (۵) اس تقسیم میں اس نے ان یہودیوں اور مسیحیوں کو چھوڑ دیا ہے جو اپنے مذہب پر قائم رہے (۶) اور جو بعض اوقات اسلامی سلطنت کے اعلیٰ عہدوں (جیسے عہدۂ وزارت) پر فائز رہے۔ پرووِنسال کے نزدیک جن لوگوں نے اسلام قبول کر لیا تھا وہ دو طرح کے تھے، کچھ لوگوں نے برضا ورغبت اسلام قبول کیا تھا البتہ دوسروں کو زبردستی اسلام میں داخل کر لیا گیا تھا اور یہ کہ مسلمانوں کا ان لوگوں سے برتاؤ مختلف رہا۔ ڈاکٹر حسین مونس نے اس غلطی کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اسپین کی جن مقامی آبادیوں نے اسلام قبول کیا تھا ان سبھوں کو فاتح مسلمانوں جیسے حقوق حاصل تھے۔ غیر مسلموں کو البتہ اہل ذمہ قرار دیا گیا اور یہ اسلامی قوانین کے عین مطابق ہے (۷) پرووِنسال کا یہ بھی خیال ہے کہ اندلس میں عربوں کو اشراف کا درجہ حاصل تھا اور اموی خلافت کے آخر میں لگ بھگ تین صدیوں تک یہ صورت حال باقی رہی۔ اس نے اگر تاریخ ابن القوطیہ پر نظر ڈالی ہوتی تو اسے صمیل بن حاتم اور ارطباس جیسی بہت سی نظیریں مل جاتیں۔ صمیل بن حاتم ایک عرب قائد تھا جو اپنے دس رفقا کے ساتھ ارطباس جیسے غیر عرب امیر کے پاس پہنچا، ارطباس نے ان میں سے ہر ایک کو دس جاگیریں دیں، میمون العابد کا واقعہ بھی کچھ اسی طرح کا ہے، ارطباس نے اس شخص کو جاگیر میں جیان کا قلعہ حزم دے دیا (۸) ساتھ میں وادی شوش کا پورا علاقہ مع مال و مویشی کے اس کو دے دیا گیا۔ پرووِنسال نے مشرق کے عربوں پر قیاس کرتے ہوئے کہہ دیا کہ اسپین میں بھی عربوں کی وہی پوزیشن تھی جب کہ تاریخی لحاظ سے یہ غلط ہے۔ یہ غلطی پرووِنسال کے علاوہ متعدد دوسرے مستشرقین کے یہاں بھی ملتی ہے۔ ایزیدورودی لاس کانیجاس اور فرانسسکو خاویر سیمونے بھی یہی غلطی کی تھی۔

پرووِنسال کا یہ بھی خیال ہے کہ عرب فاتحین اسلام کی اشاعت کو ناپسند کرتے تھے کیونکہ اس سے بیت المال کا نقصان ہوتا تھا (۹) یہاں تو معاملہ ہی عجیب ہے، بیشتر مستشرقین تو یہ کہتے ہیں کہ عربوں نے تلوار کے زور سے اسلام کو پھیلا دیا مگر پرووِنسال تو کچھ اور ہی سوچتا ہے،

اس کے نزدیک عرب فاتحین اسلام کی اشاعت نہیں چاہتے تھے تاکہ غیر مسلموں سے زیادہ سے زیادہ جزیہ وصول کیا جا سکے اور خزانے کو بڑھایا جا سکے۔ اسلام قبول کر لینے کی صورت میں جزیہ کی رقم سے سلطنت کو ہاتھ دھولینا پڑتا تھا!

دوزی کی غلطیاں

دوزی نے مرابطین کی حکومت پر بڑے ہی نازیبا حملے کیے ہیں اور ان کے امیر یوسف بن تاشفین کی شان میں گستاخی کی ہے جن کی بدولت اسپین دوبارہ یکجا ہو سکا تھا۔ عبدالواحد المراکشی متوفی ۶۱۸ھ کی ایک عبارت کا حوالہ دے کر دوزی نے لکھا ہے کہ مرابطین کی حکومت میں استبدادی نظام قائم تھا۔ عورتوں کو امور سلطنت میں دخیل بنا دیا گیا تھا۔ امیر المومنین کو عبادت اور گوشہ نشینی سے فرصت نہ تھی اس طرح ان کی حکومت پسماندہ اور ظالمانہ تھی۔ اس کے نزدیک علی بن یوسف تاشفین ایک ''گھٹیا انسان'' تھا (۱۰) عبدالواحد المراکشی کی عبارت کا حوالہ دیتے وقت دوزی اس بات کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ المراکشی نے اپنی اس کتاب کو خود نہیں لکھا تھا بلکہ املا کرایا تھا۔ دوزی اس بات پر بھی آنسو بہاتا ہے کہ مرابطین کے عہدِ حکومت میں عربی شاعری زوال پذیر ہو گئی تھی۔ شعر و شاعری سے جدت و ظرافت رخصت ہو گئی تھی اور دینداری اور تقویٰ و طہارت کے پامال مضامین پیدا ہو گئے تھے۔

دوزی نے اس کے برعکس باغیوں کو بڑا سراہا ہے، باغی سردار خانہ جنگیوں کے شکار تھے اور آپسی لڑائیوں میں یورپی حکمرانوں تک سے مدد لیا کرتے تھے۔ مرابطین نے مسلمانوں کی متحد کیا اور ان کمزور حکمرانوں سے مسلمانوں کو آزاد کرایا۔ دوزی کی تردید خود دوسرے مستشرقین نے کر دی ہے۔ (۱۱) مثال کے طور پر مستشرق آنجل پالنسیا نے دوزی کی تردید میں ابن قزمان پر جلیان ریبیرا کے ایک مقالہ کا حوالہ دے کر لکھا ہے کہ مرابطین کے دور حکومت کے سلسلہ میں ہمارے ذہنوں میں ایک خلافِ واقعہ تصویر بیٹھی ہوئی ہے۔ ریبیرا کے نزدیک جس دور میں ابن قزمان جیسا فاضل پیدا ہو سکتا تھا جس میں فلسفہ، طب، فلکیات اور افسانوی اَدب کو زبردست فروغ ملا ہو اس عہد کو آخر کس بنا پر پسماندہ کہا جا سکتا ہے؟ اسی دور میں ادبیات کی

بعض اصناف بام عروج پر پہنچیں اَدبی تنقید کے میدان میں الفتح بن خاقان اور ابن بسام جیسے باکمال ناقدین، تاریخ کے میدان میں ابن بشکوال جیسا مؤرخ، سیرت وسوانح میں ابن خیر، جغرافیہ میں ابو حامد الغرناطی اور شریف الادریسی، فلسفہ میں ابن باجہ، ریاضی میں ابن مسعود ابن سھل الضریر اور جابر بن افلح الاشبیلی، طب میں ابو الصلت الدانی ابن باجہ سفیان الاندلسی بنی زھر ابومروان وابو العلاء۔ فقہ میں ابن ابی الخصال، قاضی عیاض بن موسیٰ، حدیث میں الرشاطی اور قاضی عیاض، نحو میں ابن الباذش اور دینی علوم میں ابوبکر ابن العربی جیسی شخصیتیں اسی دور کی پیداوار ہیں۔

پالنسیا نے جن مرابطی شاعروں کے نام لیے ہیں ان میں ہم متعدد دوسرے باکمال شعرا کا اضافہ کرسکتے ہیں۔ ابن حمدیس الصقلی اسی دور میں المعتمد ابن عباد کے دربار سے وابستہ تھا۔ معتمد کی اغمات جلاوطنی میں بھی وہ اس کے ساتھ رہا، بنی الافطس کے دربار سے وابستہ شاعر ابن عبدون اسی زمانہ کا ہے جو بعد میں مرابطین سے جاملا۔ بنی الافطس کے نوکر شاہ شاعر ابوبکر عبدالعزیز بن القبطورنۃ بھی اسی زمانہ سے تعلق رکھتا ہے، یہ حضرت بھی بعد میں یوسف بن تاشفین کے نوکرشاہ بن گئے۔ ابومحمد عبداللہ بن سارۃ الشنترینی ابن خفاجۃ ابن الزقاق اور ابوالصلت امیۃ بن عبدالعزیز بھی اسی ''دورانحطاط'' کی یادگار تھے۔

مؤرخین میں آپ "اخبار لمتونته" کے مصنف اور ابوحامد ابن تاشفین کے سیکرٹری ابوبکر یحیٰ بن محمد المعروف بابن الصیرفی، "فضائل اهل المغرب" اور "المغرب فی محاسن المغرب" کے مصنف الیسع بن عیسیٰ بن حزم الغافقی اور "کتاب فی ملوك الاندلس والاعیان والشعراء بها" کے مصنف ابو عامر محمد بن یحیٰ بن ینق کو شامل کرسکتے ہیں۔ الغافقی نے اپنی دوسری کتاب کو سلطان صلاح الدین ایوبی کی خدمت میں پیش کیا تھا۔

طبقات الرجال کے موضوع پر احمد بن عبدالرحمٰن بن الصقر الانصاری الخزرجی کا حوالہ دیا جاسکتا ہے جن کی کتاب "انوار الافکار فیمن دخل جزیره الاندلس من

الزھاد والابرار" مشہور ہے۔

حدیث کے موضوع پر امام ابوعلی ابن سکرۃ الصدفی اوران کے تلامذہ اسی دور کی شخصیتیں ہیں، دوسرے علمائے حدیث میں ابوالحسن رزین بن معاویۃ ابن عمار العبدری مشہور ہیں جنھوں نے "تجرید الصحاح الستہ" "اخبار مکۃ والمدینۃ وفضلھما" اور "کتاب ما یتضمنہ کتاب مسلم والبخاری والموطا والسنن والنسائی والترمذی" جیسی اہم کتابیں لکھیں۔ ابوبکر محمد بن خلف ابن سلیمان المعروف بابن فتحون اور یولی بھی اسی زمانہ کی ہستی ہیں جنھوں نے "الذیل علی کتاب الاستیعاب" اور "اوھام کتاب الصحابۃ" جیسے کارنامے چھوڑے۔ ابوالعباس احمد بن معد بن عیسی التجیبی المعروف بابن الاقلیشی بھی اسی دور کے محدث ہیں جنھوں نے "النجم من کلام سید العرب والعجم" تصنیف کی۔ مرابطین کے دور کے نمایاں مفسرین میں عبدالحق غالب بن عطیہ کا نام لیا جاسکتا ہے۔ فقہا کی بھی ایک بڑی تعداد ملتی ہے۔ فلسفہ میں ابن السید النحوی البطلیوسی کی تصنیف "کتاب الحدائق" مشہور ہے۔ تصوف میں ابوالعباس ابن العریف الصنہاجی اپنی کتاب "محاسن المجالس" یادگار چھوڑ گئے ہیں۔

ریاضیات اور فلکیات کے میدانوں میں ابن مسعود الاشبیلی جابر ابن اَفلح الاشبیلی ابن سہل الضریر الغرناطی اور ابواسحاق نورالدین البطروجی کے نام اور کارناموں سے کون واقف نہیں؟ البطروجی نے نجوم پر اپنا الگ نظریہ پیش کیا تھا۔ لاطینی یورپ میں البطروجی کو Alpetragio کے نام سے جانا جاتا تھا۔

طوائف الملوکی ہی اندلس کے ضیاع کا سبب تھی۔ یہ چھوٹی چھوٹی ریاستیں اس قدر کمزور تھیں کہ مسیحیوں کے حملوں کو برداشت نہیں کرسکتی تھیں۔ سنہ ۴۷۸ھ میں الفونسو ششم (Alfonso VI) جب طلیطلہ کا حکمران بنا تو اس نے کچھ باغیوں کو ان کی خانہ جنگیوں میں تعاون بھی دیا۔ اس وقت فقہا نے افریقہ کے حکمران یوسف بن تاشفین سے مدد طلب کی۔ اس وفد میں بطلیموس اور غرناطہ کے قضاۃ اور مشہور شاعر ابوالولید کے فرزند وزیر ابوبکر بن

زیدون بھی شامل تھے۔ مرابطی سلطان نے ان کی درخواست قبول کی اور الفونسو اوراس کے حلیفوں کی فوجوں کو شکست دی۔ علما نے باغی سرداروں کی معزولی کا فتویٰ دیا (۱۲) پھر ایک متحدہ اورطاقت ور حکومت قائم ہوئی۔ دوزی کو مرابطین کا یہ کارنامہ پسند آیا۔ وہ تو یہی چاہتا تھا کہ مسلمان کمزور رہیں۔ اس نے ایک عظیم شہنشاہ کو ''گھٹیا آدمی'' کہنے کی گستاخی کی ہے۔ یوسف بن تاشفین نے اپنے جاری کردہ سکہ کے ایک طرف ”لااله اِلا الله محمد رسول الله“ اوردوسرے طرف ”ومن یتبغ غیرالا سلام دینا فلن یقبل منه وھوفی الا خر ة من الخا سرین“ لکھوادیا تھا۔ دوزی جیسا ملحداور کینہ توز مستشرق اس صورت حال کو آخر کیسے گوارا کرسکتا تھا؟

مستشرق پالنسیا نے لکھا ہے کہ بارہویں اور تیرہویں صدی میں یورپ میں جب علمی، ادبی اور فلسفیانہ بیداری آرہی تھی اہلِ اندلس کو اس وقت فلسفہ، فلکیات، طب اور ادبیات میں سب سے اعلیٰ مقام حاصل تھا (۱۳) مرابطین کے زمانہ میں علم وادب کو زبردست فروغ ملا۔ مرابطین کا زمانہ پسماندگی کا نہیں بلکہ علمی ترقیوں کا تھا۔

مستشرقین ایزیدور والباجی (Isidoro pac) نے موسیٰ بن نصیر کے بارے میں لکھا ہے کہ جب انھوں نے سرقسطہ کو تلوار کے زور سے فتح کیا تو وہاں کے باشندوں کو ذبح کر کے رکھ دیا، شہر میں آگ لگادی، بچوں تک کو قتل کر دیا اور لوگوں کو بھوک سے مارڈالا۔ (۱۴) اس بات سے قطع نظر کہ مسلم فاتحین کسی بھی شہر کو فتح کرتے وقت ایسا عمل کبھی نہیں کرتے تھے، آپ کو یہ جان کر حیرت ہوگی کہ کسی بھی دوسرے مؤرخ نے اس قسم کی معلومات فراہم نہیں کی ہیں۔ خودکودیرا جیسے مستشرق نے اس کو خلافِ واقعہ بتایا ہے۔

مستشرقین جعل سازی تک سے گریز نہیں کرتے۔ عبدالرحمٰن الداخل کی طرف ایک دستاویز کو منسوب کی گئی ہے جس میں اہل قشتالہ کو امان دی گئی۔ فرانسسکو سیمو نے نے اس دستاویز کونقل کیا ہے جس کے ایک ایک لفظ سے جعل سازی ٹپکتی ہے۔ دستاویز کی عبارت اس طرح ہے:

بسم الله الرحمن الرحيم، كتاب امان الملك العظيم عبدالرحمن للبطارقه والرهبان والاعيان والنصارى الاندلسيين اهل قشتالة ومن تبعهم من سائر البلدان، كتاب امان وسلام، شهع على نفسه ان عهده لا ينسخ ما اقاموا على تادية عشرة آلاف اوقية من الذهب، وعشرة آلاف رطل من الفضة، وعشرة آلاف را س من خيار الخيل ومثلها من البغال مع الف درع والف بيضة ومثلها من الرماح في كل عام الى خمس سنين، كتب بمدينة قرطبة ثلاثة من صفر عام اثنين واربعين ومأة" (۱۵)

اس دستاویز کا پہلا جملہ ہی جعل سازی کی کہانی سناتا ہے۔ "صقر قریش" یا شاہین قریش عبدالرحمٰن الداخل نے اس دستاویز میں اپنے آپ کو "الملک العظیم" کہا ہے۔ اسی قسم کا ایک حکم نامہ حضرت عمرؓ کی طرف منسوب کیا گیا ہے جس میں نصاریٰ کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ ٹوپی اور عمامہ باندھیں، گھوڑے کی سواری نہ کریں، وغیرہ۔ اس حکم نامہ کو مستشرق بیلن (Belin) نے پیرس سے شائع ہونے والے مجلّہ ایشیا (journal Asiatique) جلد ۲۸، نمبر ۴ میں شائع کر دیا تھا۔ (۱۶) ڈاکٹر حسین مونس نے صحیح لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ کی طرف منسوب اس عہد نامہ میں جن کپڑوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ عہدِ عمرؓ میں ناپید تھے۔ اس طرح اس عہد نامہ کا نقلی ہونا واضح ہے۔

عیسائیوں کے ساتھ عرب فاتحین کا سلوک

مسلم فاتحین نے اندلس کے عیسائیوں کے ساتھ شروع سے جو سلوک کیا وہ مسلمانوں کی رواداری، خوش اخلاقی اور بے نظیر تہذیبی شعور کا ثبوت ہے۔ اس برتاؤ سے اسلام کے اس رویے کا پتہ چلتا ہے جو اس نے غیر مسلموں کے ساتھ زمانۂ جنگ میں بھی روا رکھنے کی تلقین کی ہے۔ موسیٰ بن نصیر نے ماردہ شہر کے لوگوں سے جو معاہدہ کیا تھا اس کو پاسکوال دی گاینگوس

جیسے مستشرق نے اپنی کتاب میں درج کیا ہے۔ موسیٰ بن نصیر نے مارده کے باشندوں کو جب امان دی تھی تو شہر کے باشندوں کے ساتھ مسلمانوں نے بہترین سلوک کیا تھا۔ کسی قسم کا ظلم نہیں کیا گیا تھا۔ (۱۷) طارق بن زیاد نے راڈرک (Roderich) کے ایک سپہ سالار کے ساتھ بہترین سلوک کیا حالانکہ وہ قیدی بن چکا تھا: (۱۸) عبدالعزیز بن موسیٰ بن نصیر نے تدمیر بن غبدوس سے جس طور پر صلح کی اس کو اس عبارت میں دیکھا جا سکتا ہے:

"بسم الله الر حمن الرحيم من عبدالعزيز الى تدمير :انه نزل على الصلح 'وانه له عهدالله وذمته ان له ينزع عنه ملكه ' وله احد من النصارىٰ عن املا كه'وانهم لا يقتلون ولا يسبون :او لا دهم و لا نسائهم'ولا يكر هون على دينهم'ولا تحترق كنا ئسهم ماتعبد وما نصح'وان الذى اشترط عليه انه صالح على سبع مدائن :اوريو له'وبلنتله'ولقنت'ومولة'وبسقرة'وانه'ولور قه'وانه لا يأوى لنا عدوا'ولا يخون لنا آمنا'ولا يكتم خبراعلمه'وانه عليه وعلى اصحابه دينار كل سنة واربعة امداد قمح'واربعة امداد شعير'واربعة اقساط طلا' خل'وقسط عسل'وقسط زيت'وعلى العبد نصف ذٰلك'كتب فى رجب سنةاربع و تسعيم من الهجرة' شهد على ذلك عثمان بن ابى عبدة القرشى وحبيب من عبيدة الفهرى وعبدالله بن ميسرة الفهمى وابو قائن الهذلى" (۱۹)

ایک طرف مسلمانوں کا یہ سلوک تھا۔ دوسری طرف مسلمانوں کو جب اسپین چھوڑنا پڑا تو اس وقت ہسپانیوں نے جو دل دہلا دینے والا برتاؤ اُن سے روا رکھا اس کی تفصیلات خود مستشرقین کی تحریروں میں مل جاتی ہیں۔

اسپین میں فاتح مسلمانوں نے غیر مسلموں سے بے مثال رواداری برتی۔ راڈرک کی

بیوی ''ایلونا'' (Egilona) نے برضا و رغبت صلح کی تھی اور اپنے مذہب پر باقی تھی۔ بعد میں وہ عبدالعزیز بن موسیٰ کی زوجیت میں آئی اور اشبیلیہ کے ایک گرجا گھر میں قیام پذیر رہی۔ کسی غیر رواداارانہ ماحول میں اس قسم کی صورت حال نہیں پائی جا سکتی۔ ہسپانیہ کے نصاریٰ خوش حال طبقہ سے تعلق رکھتے تھے۔ وہاں کے مستعربین کو اشراف کا درجہ حاصل تھا۔ بسا اوقات ان کا مرتبہ خود مسلمانوں سے بھی بلند ہوتا تھا۔ میون العابد (۲۰) اور صمیل بن حاتم کے ساتھ ارطباس بن غیطشہ (witizia) نے جو سلوک کیا تھا اور جن کا حوالہ گزر چکا ہے۔ اس سے اس حقیقت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اندلس کے نصاریٰ کو اپنے مذہبی، سماجی اور قضائی معاملات میں پوری آزادی حاصل تھی۔ (۲۱،۲۲) وہ اپنے معاملات میں فیصلے قوطی قانون (Gothic law) کے مطابق کرتے تھے جو farum judiciun کے نام سے مشہور تھا۔ خود فرانسسکو سیمو نے لکھا ہے کہ شہر اور دیہات میں نصاریٰ اپنے معاملات کو خود دیکھا کرتے تھے۔ مذہبی معاملات کو ان کے جو افراد سنبھالتے ان کو قمامسہ (قومس کی جمع) کہا جاتا تھا۔ (۲۳)

آزادیٔ فکر

اندلس میں اسلام کی آمد کے وقت مسیحی مذہبی حلقے باہم دست بگریباں تھے، مذہبی جکڑ بندیاں شدید تھیں۔ کیتھولک عیسایوں کا راج تھا۔ طلیطلہ کے اہل کلیسا زبردستی اپنی آرا کو تھوپتے تھے۔ آرتھوڈاکس اور کیتھولک حلقے ایک دوسرے کی تکفیر و تضلیل میں سرگرمِ عمل تھے۔ ہر فرقہ دوسروں کو کافر کہتا تھا۔ ایسے ماحول میں اسپین میں اسلام کا عادلانہ نظام آیا جس نے عیسائیوں کو مذہبی آزادی عطا کی اور کلیسا کے ستائے ہوئے بہت سے لوگوں کو اسلام میں جائے امان ملی (۲۴) مسلم فاتحین نے وہاں کے مقامی باشندوں کو مذہبی آزادی دی۔ خصوصاً اموی امرا تو بڑے ہی روادار تھے۔ ان کی رواداری کبھی کبھی تساہل تک پہنچ جاتی تھی۔ مثال کے طور پر انھوں نے قرطبہ کے الوارو نام کے ایک راہب کو اس کی اسلام مخالف سرگرمیوں پر بھی سزا نہ دی۔ الوارو نے جب دیکھا کہ اہل اسپین لادینی کو چھوڑ کر عربی زبان کو سیکھ رہے ہیں اور مسیحی مقدس کتابوں کو نہیں پڑھتے تو اس نے اسلامی عقائد اور قرآن و سیرت طیبہ کو

تعریض کا نشانہ بنایا۔خود سیمونے کو اعتراف ہے کہ مسلمانوں نے کلیساؤں کو نقصان نہیں پہنچایا۔ جو پوپ اور پادری مسلمانوں سے ڈر کر فرار ہوگئے تھے وہ بعد میں اپنے کلیساؤں میں واپس آ گئے۔ کیونکہ انھوں نے یہ دیکھا کہ مسلمان عیسائیوں کے ان مذہبی معاملات میں مداخلت نہیں کرتے۔ (۲۵)

مسلم اسپین کی عدلیہ

اسلامی نظام حیات میں سماجی استقرار کو بنیادی اہمیت حاصل ہے اور سماجی اِستقرار نظام عدل کے بغیر ممکن نہیں ہے۔اسی کے زیر سایہ سماج میں امیر وغریب' طاقتور و ناتواں ایک ساتھ جیتے ہیں۔ حضرت عمرؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کے نام اپنے مکتوب میں قضا کی مفصل تشریح کر دی ہے۔ مسلم فاتحین کے ساتھ ہمیشہ قضاۃ ہوا کرتے تھے۔ اندلس میں خلافت امویہ کے قیام سے پہلے بھی قضاۃ کی ایک تعداد اس سرزمین میں موجود تھی۔ اسلامی اندلس کے ابتدائی قاضیوں میں مہدی بن مسلم' عنترۃ بن فلاح اور مہاجر بن نوفل القرشی اپنے علم' تقویٰ اور بالغ نظری میں بے مثال تھے۔مگر مستشرقین نے ان حضرت کی کردار کشی کی ہے۔

مہدی بن مسلم کا تعلق مقامی ہسپانوی آبادی سے تھا جو اسلام لا چکی تھی اور علم وادب میں کمال حاصل کر چکی تھی۔ عقبہ بن حجاج السلولی نے انھیں اندلس کا قاضی بنایا تھا۔ الخشنی نے "قضاۃ قرطبہ" میں مہدی بن مسلم کی اس طویل تحریر کو نقل کر دیا ہے جو قضا کے بارے میں ہے اور جس میں قضا کے سلسلہ میں رہنما اصول دیے گئے ہیں۔ (۲۶) عنترۃ بن فلاح کے تقویٰ اور دنیا سے بے رغبتی کے متعدد واقعات تاریخ کی کتابوں میں مسطور ہیں۔ مہاجر بن نوفل اپنے علم وتقویٰ میں بے نظیر تھے۔ مجرموں کی اخلاقی تربیت میں وہ نفسیاتی طریقہ اپناتے تھے۔

کچھ مستشرقین کو اس نوع کے قضاۃ ذرا بھی نہیں بھاتے۔ وہ ایک قدم بڑھ کر اُن کے وجود سے بھی انکار کر بیٹھتے ہیں۔ دوزی کے نزدیک اس تینوں قضاۃ کا وجود مشتبہ ہے۔ "تاریخ قرطبۃ" میں الخشنی کا بنیادی ذریعہ احمد بن فرج بن منتیل ہے۔ (۲۷) ابن الفرضی کی

ایک روایت کے مطابق ابن منتیل کا تعلق ابن مسرة قرطبی کے مسلک سے تھا۔ (۲۸) بعض فقہائے اُندلس کے نزدیک ابن مسرة زِندیق تھے۔ (۲۹) اس طرح ابن منتیل کی ساری روایتیں غیر معتبر ٹھہرا دی جاتی ہیں۔ اس طرح بڑی آسانی سے اندلس کے تین اہم ترین قاضیوں کا انکار کردیا جاتا ہے۔ لیکن کیا ابن مسرة واقعی زندیق تھے؟۔ اس میں شک نہیں کہ ابن مسرة صاحب فکر فلسفی تھے۔ (۳۰) پالنسیا کے نزدیک ابن مسرة اعتزال کا میلان رکھتے تھے معتزلہ کا انداز ذوالنون مصری جیسے صوفیہ کا تھا۔ فقہا کے نزدیک معتزلہ کا مسلک درست نہیں ہے۔ اسی وجہ سے قاضی قرطبہ محمد بن یبقی اور ابوبکر زبیدی جیسے مشہور ماہر لغات نے تنقید کی ہے۔ قاضی قرطبہ منذر بن سعید البلوطی کو ایسے بہت سے لوگ ملے جو ابنِ مسرة کے مسلک پر تھے۔ منذر بن سعید اور ابن مسرة ایک دوسرے کے معاصر تھے (۳۱) ابن مسرة کا جب انتقال ہوا تو انھیں بڑے احترام سے دفن کیا گیا۔ جنازہ میں ان کے شاگردوں کے علاوہ ان کے مخالفین بھی شریک تھے۔ دوزی نے صرف ابن منتیل پر ہی نہیں بلکہ "قضاۃ قرطبة" کے مصنف الخشنی تک پر حملے کیے ہیں اور یہ الزام لگایا ہے کہ وہ تحقیق کیے بغیر معلومات جمع کر دیتے تھے۔ ابن منتیل اگر ملحد یا زندیق نہ تھے تو پھر ان کی روایت کو قبول کرنے میں کیا رکاوٹ ہے؟

آسن پلاسیوس اس مسئلہ میں دوزی سے دو قدم آگے ہی ہے، اس کے خیال میں ابن منتیل نے یہ تینوں نام وضع کر لیے تھے۔ اصل میں وہ اپنے استاد ابنِ مسرة کے مسلک کی تائید کرنا چاہتے تھے۔ ابنِ مسرة کا مسلک فلسفیانہ نہیں بلکہ ہسپانیہ میں ایک طاقتور مذہبی سیاست کا رجحان تھا جو اندلس کے فقہا کی بالادستی کو چیلنج کرنا چاہتا تھا۔ اس طرح یہ گھڑے ہوئے نام تھے۔ مہدی بن مسلم کوئی عیسائی رہا ہوگا۔ عنترہ بہادر آدمی کو کہتے ہیں اور فلاح عربی میں کسان کو کہا جاتا ہے۔ پلاسیوس نے فلاح بن مسلم کو تشدید کے ساتھ پڑھا ہے! (۳۲)
کسی مستشرق کی عربی دانی کا اگر یہ عالم ہو تو اسے علمی تحقیق کا شوق نہیں ہونا چاہیے۔
اس کی بے مثال عربی دانی ہماری تہذیبی میراث کے ساتھ انصاف نہیں کرسکتی۔

جلیان ریبیرا نے الخشنی پر دوزی کی نکتہ چینی کی مخالفت تو ضرور کی ہے۔ اس کے خیال میں الخشنی ایک مستند مورخ تھا۔ لیکن وہ پلاسیوس کے نظریہ کی تائید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ کوئی دیو مالائی کردار تھا۔

اس جگہ لیوی پروونسال کا رویہ دوزی ریبیرا اور پلاسیوس سے جدا ہے' وہ ان تینوں مستشرقین کی تردید کرتے ہوئے ان قضاۃ کے وجود کو تسلیم کرتا ہے۔ اس نے ابوالحسن النباہی کی "تاریخ قضاۃ الاندلس" کے مقدمہ میں اس کی وضاحت کر دی ہے۔

مسلم مفکرین کے مقام سے انکار

ہمارے مستشرقین بسا اوقات اسپین کے نامور اہل دانش کے فضل و کمال کا انکار کر بیٹھتے ہیں۔ مثال کے طور پر ابوعبید عبداللہ بن عبدالعزیز البکری (۴۳۲۔۴۸۷ھ) کو لیجئے جو ایک زبردست علمی شخصیت تھے اور جن کی مایہ ناز کتابوں میں "المسالك والممالك" "کتاب النبات" اور "کتاب معجم ماا ستعجم" شامل ہیں۔ خود مستشرقین نے ان کی حیثیت کو تسلیم کیا ہے۔ پالنسیا کے نزدیک وہ اندلس کے زبردست جغرافیہ دان تھے۔ دوزی انھیں اندلس کا سب سے بڑا جغرافیہ دان تسلیم کرتا ہے البکری کی "معجم ما استعجم" تاحال جغرافیہ کی اہم ترین کتابوں میں شمار کی جاتی ہے مگر مستشرق سیمو نے ان کی اس حیثیت کا منکر ہے۔ اس کے خیال میں البکری نے ضرور ایسی دورا شبیلی (isidore of seville) کی کتاب "اصول الکلمات" (Etimologias) کا عربی ترجمہ پڑھا ہوگا۔ وجہ یہ بتائی کہ ایسی دور کی کتاب کے کچھ بیانات البکری کے بیانات سے ملتے جلتے ہیں (۳۴) حالانکہ ایسی دورا شبیلی کی اس کتاب کا کوئی عربی ترجمہ نہیں ہے۔

جوزف شاخت نے ایسے ہی غیر علمی انداز سے امام اوزاعی کو رومی قانون سے متاثر قرار دیا ہے (۳۵) امام اوزاعی کی فقہ پر عبداللہ محمد الجبوری نے کچھ عرصہ پہلے کام کیا ہے جس پر انھیں ازھر سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری ملی ہے۔ دو جلدوں میں یہ مقالہ سنہ ۱۹۷۷ء میں بغداد سے شائع ہو چکا ہے۔ (۳۶)

امام اوزاعی کا زمانہ مشرق اور مغرب میں اسلامی فتوحات کا زمانہ تھا۔ ان کے سامنے دارالاسلام اور دار الحرب دونوں کے گونا گو مسائل تھے' انھوں نے اِن گونا گوں مسائل کے فقہی حل تجویز کیے۔ متاخرین فقہا نے ان کی فقہ کو عسکری فقہ کا نام بھی دیا ہے۔ امام اوزاعی نے قانون سازی کے اسلامی سرچشموں سے ان مسائل کا حل نکالا ہے جن میں کسی دور کے مجموعہ ہائے قوانین کے اثرات کو تلاش کرنا علمی اور تاریخی لحاظ سے غلط ہے۔

بعض مستشرقین نے ابوالولید محمد بن احمد ابن رشد (۵۲۶ھ۔ ۵۹۵ھ) جیسے مفکر کی شخصیت کو مسخ کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ درست ہے کہ کچھ مستشرقین ابن رشد کو بہت سراہتے ہیں لیکن دوسرے اہل استشراق کا رویہ معاندانہ ہے' مثال کے طور پر پالنسیا نے اپنی کتاب "اندلسی فکر" میں یہ کہا ہے کہ ابن رشد عقائد کا لفظی مفہوم نہ لیتے تھے (۳۷) اس کے مطابق ابن رشد دو حقیقتوں کے قائل تھے: مذہبی اور فلسفیانہ۔ یہ دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہیں۔ لیکن دونوں درست ہیں (۳۸) دی وولف کے مطابق ابن رشد جزئی نفوس کے خلود کے منکر تھے۔ وہ صرف اور صرف انسانی روح کے خلود کے قائل تھے۔ (۳۹)

ابن رشد کی کتابوں کو لاطینی اور دوسری زبانوں میں منتقل کیا گیا ان کا ایک لاطینی مکتب فکر بھی تھا۔ ان کی "کتاب الکلیات" کا ترجمہ Colliget کے نام سے ہو چکا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ترجمہ میں بھی عربی نام کو باقی رکھا گیا ہے' یہ سب اپنی جگہ درست ہے۔ ایک دفعہ مصر کی ایک دانش گاہ میں ایک پروفیسر کو میں نے یہ کہتے ہوئے سنا کہ ابن رشد قیامت کا منکر ہے' میں نے ان سے پوچھا کہ آپ نے ابن رشد کی کس کتاب میں ایسی تحریر دیکھی ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ کسی مستشرق نے لکھا ہے' اس چھوٹے سے واقعہ سے ہم مستشرقین کی تحریروں کے اثرات کا اندازہ لگا سکتے ہیں۔ ابن رشد پر سب سے بڑا الزام اہل یورپ نے یہ لگایا ہے کہ وہ یہودیت' مسیحیت اور اسلام تینوں مذاہب کا منکر ہے (۴۰) اور ابن رشد کی ایک کتاب کا حوالہ دیا گیا ہے جو آج تک کسی کی نظر سے نہیں گزری۔

مستشرقین میں سے آسن پلاسیوس نے ابن رشد کے ساتھ انصاف کیا ہے۔ پلاسیوس

کا خیال ہے کہ ابن رشد کے کلامی اور فلسفیانہ افکار سے سینٹ تامس اکوائنس نے استفادہ کیا ہے (۴۱) پلاسیوس اس بات کی تردید کرتا ہے کہ ابن رشد مذہبی اور فلسفیانہ حقیقتوں کو الگ الگ تصور کرتے تھے۔ اس کے برعکس انھوں نے مذہب اور عقل میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ دو حقیقتوں کا تصور محی الدین ابن عربی جیسے صوفی کے یہاں سے مل سکتا ہے مگر ابن رشد جیسے ارسطالیسی فلسفی اور "بداية المجتهد" "الكشف عن مناهج الادلة فى عقائد الملة" اور "فصل المقال فيما بين العقل والشرع من الاتصال" جیسی کتابوں کے مصنف کے یہاں ایسے تصورات نہیں مل سکتے۔

ابن رشد اشبیلیہ کے قاضی تھے' یہ درست ہے کہ کچھ فقہا نے ان پر مذہب سے انحراف کا الزام لگایا تھا۔ مگر موحدین کے سلطان منصور ابو یعقوب نے چار سال کے قطع تعلقات کے بعد پھر سے ان کو اپنے دربار میں بحال کر دیا تھا۔ اگر زندقہ کا الزام درست ہوتا تو وہ ایسا نہیں کرتے' ابن رشد کے استاد ابو بکر بن طفیل اور ان کے اہم ترین شاگرد ابوالحجاج یوسف بن محمد بن طملوس الغرناطی (۵۵۹-۶۲۰ھ) پر عقائد سے کسی قسم کے انحراف کا الزام نہیں ہے۔

مستشرقین نے ابن رشد کو لاطینی ترجموں کی مدد سے سمجھنا چاہا۔ ان ترجموں میں غلطیاں موجود تھیں' اسی وجہ سے مستشرقین کے لیے ابن رشد کو سمجھنے میں غلطیوں کا امکان زیادہ رہا۔

موشحات اور ازجال

کیا موشحات اور ازجال غیر عربی فنون ہیں؟

عربی شاعری کمیت کے لحاظ سے دنیا کی سب سے بڑی شاعری ہے۔ اٹھارہ صدیوں پر پھیلی ہوئی یہ شاعری دنیا کے طویل جغرافیائی منطقوں کی نمائندگی کرتی ہے۔ ان منطقوں میں کچھ ایسے بھی ہیں جہاں سے عربوں کا سیاسی' لسانی اور ثقافتی وجود ختم ہو گیا۔ مثال کے طور پر اسپین' صقلیہ' بحر روم کے مختلف جزیرے' ایران' افغانستان اور بخارا' وسمرقند کا خطہ ماوراء النہر اور سوویت کے علاقے۔ عربی شاعری کے مضامین اسالیب اور اوزان وبحور میں زبردست

گونا گونی رہی ہے۔ ماضی اور حال دونوں میں اس حقیقت کا جلوہ دیکھا جا سکتا ہے۔ عربی شاعری کی قدیم اصناف میں مندرجہ ذیل سات خالص عربی یا عوامی اصناف کی واضح نمائندگی ملتی ہے:

ا۔	قصیدہ	۲۔	رجز
۳۔	دوبیت	۴۔	موشح
۵۔	زجل	۶۔	موالیا
۷۔	قوماوکان کان		

موشح اور زجل کے الفاظ سب سے پہلے اندلسی شعرا کی زبان سے ادا ہوئے تھے۔ اب کیا تھا کچھ مستشرقین نے یہ دعویٰ کر دیا ہے کہ یہ دو صنفیں لاطینی اصل سے تعلق رکھتی ہیں جُلیان ریبیرا اس نظریہ کی نمائندگی کرتا ہے۔ ریبیرا نے اس موضوع پر بہت سی تحریریں چھوڑی ہیں بلکہ غزل اور موشحات کا اس کا اپنا تصور بھی ہے۔

ریبیرا، پیدال اور گارسیا گومز کے نظریے

ریبیرا کا کہنا ہے کہ اسلامی اندلس کی ابتدا میں عوام میں بولی جانے والی زبان عام لاطینی زبان تھی جس کو ''رومانس'' (Romance) زبان کہا جاتا تھا۔ پھر عربی اور عوامی لاطینی زبانوں کا امتزاج ہوا جس میں شاعری بھی کی گئی۔ اس شاعری میں مشرق ومغرب کا ثقافتی اور لسانی سنگم ملتا ہے۔ اسی شاعری نے زجل اور موشحات کی صورت اختیار کی۔ (۴۲) زجل سوقیانہ شاعری ہوتی تھی جسے کچھ لوگ گایا کرتے تھے۔ موشح فصیح عربی میں ہوتی تھی۔ یہ دراصل زجل کی مہذب شکل ہوتی تھی۔ لیکن ریبیرا کے نزدیک زجل اور موشح ایک ہی صنفِ کلام قرار پاتے ہیں۔ ریبیرا نے ہسپانوی شاعر دیاساندینو (Alvarez de villasandino) کی غزل کے کچھ نمونوں اور اندلسی شاعر ابن قزمان کے ازجال کا تقابلی مطالعہ کیا ہے۔

ریبیرا کے نظریہ کی حمایت میں مستشرق پیدال (Menendez Pidal) نے لکھا ہے

کہ زجل اپنی زبان میں تو عربی تھی وہ بھی سوقیانہ اور غلط سلط عربی قافیہ میں۔ اس لحاظ سے بھی عربی صنف تھی کہ ایک زجل کے مختلف ابیات میں ایک ہی قافیہ کا التزام کیا جاتا تھا لیکن ہر فقرہ کے خاتمہ پر جو خرجہ تھا اس کا انداز عربی کا نہیں تھا۔ (۴۳)

گارسیا گومز نے بھی موشحات کو اندلسی لاطینی فن قرار دیا ہے کیونکہ غیر عربی خرجہ اس کے خیال میں ہسپانوی نغموں کے ٹکڑے تھے جنھیں عربوں نے اپنی موشحات میں جگہ دے دی تھی۔ اس موضوع پر راقم الحروف نے اپنی کتاب "الادب الاندلسی :موضوعاتہ وفنونہ" میں سیر حاصل بحث کی ہے۔

یہ ایک مسلمہ علمی اصول ہے کہ جہاں تاریخی صراحت موجود ہو وہاں بیجا قیاس آرائی قطعاً درست نہیں ہے۔ یہ ایک تاریخی اور علمی حقیقت ہے کہ زجل اور موشحات عربی فنون ہیں جو مشرق میں پیدا ہوئے، پھر اندلس پہنچے، دوسری صدی ہجری میں بغداد میں عباسیوں کے ابتدائی دنوں میں ''ملحون شاعری'' سامنے آئی، یعنی وہ شاعری جو عوامی تھی اور جس میں زبان وبیان کی غلطیاں پائی جاتی تھیں۔ خلیفہ ہارون کے زمانہ میں قوما، کان کان، اور موالیا کی صنفوں نے فروغ حاصل کیا۔

زجل بھی اسی ملحون شاعری کی ایک صنف ہے۔ ڈاکٹر رضا محسن القرشی نے اس موضوع پر متعدد تحقیقی مقالات سپرد قلم کیے ہیں۔

عربی شاعری میں صنف موشحات

موشحات کی صنف عربی شاعری میں زمانہ بعثت سے رائج رہی ہے۔ شاعروں نے اس نوع کا غنائیہ کلام تخلیق کیا۔ اہل یثرب نے رسول کریم ﷺ کی تشریف آوری پر خوشی میں جو اشعار پڑھے تھے اور جو سیرت کی کتابوں میں محفوظ ہیں وہ موشحات ہی تھے۔ اشعار یہ تھے:

طلع البدر علینا من ثنیات الوداع

وجب الشکر علینا ما دعا للہ داع

اشرقت انوار احمد واختفت منها البدور

یا محمد ممجدد انت نور فوق نور

یہ اشعار موشحات ہی کے تھے۔ یہ الگ بات ہے کہ اندلس کا اولین موشح نگار ابوبکر عبادۃ بن ماء السماء کو قرار دیا جاتا ہے جس کا انتقال ۴۲۲ھ میں ہوا۔ حالانکہ موشحات اس سے بہت عرصہ پہلے ہی جزیرہ نمائے عرب میں وجود پذیر ہوچکے تھے۔ موشحات کے سارے عناصر جیسے بیت، دور (جس میں چھ اسماط ہوتے ہیں)، مذہب، خرجہ اور غصن (کل چھ اغصان) ان شعار میں موجود ہیں جو رسول اللہؐ کی آمد کی خوشی میں اہل یثرب نے گائے تھے۔

عربوں نے جب اس نوع کا کلام نظم کیا تو انھی قدیم نمونوں کو دیدہ زیب بنا دیا۔ پھر شاعروں نے اپنے فنکارانہ کمال سے ان کو حسین سے حسین تر بنا دیا۔ ولید بن یزید جیسے ''باذوق'' اموی حکمرانوں نے موشحات کے انداز پر شاعری کی ہے اور اپنے کلام میں اپنی رند مشربی کا نغمہ گایا ہے۔ اس کے یہ اشعار دیکھئے:

احب الغناء وشرب الطلاء وانس النساء ورب السور
ودل الغوانی وعزف القیان بصبح یمان قبیل السحر
فاما الصباح فھمی القداح وخیل شواح جیاد خضر
ونصف النھار عراك الجواری وحل الازار اذا ننبھر
واماالعشی فامر جلی وقتل الکمی بعضب ذکر

چند دہائیوں بعد سلم بن عمرو المعروف بہ ''الخاسر'' نے عباسی حکمران موسیٰ الہادی کی تعریف ان ہی اوزان میں کی ہے:

موسی المط' رغیث بکرثم انھمر' الوی المرر
کم اعتسر' ثم ابتسر وکم قدر ثم غفر
عدل السیر' باقی الاثر خیرو شر' نفع وضر
خیر البشر' فرع مضر بدربدر' والمفتخر لمن غبر

مشہور عباسی شاعر ابونواس نے اس طرز پر شاعری کی ہے۔ اس کا یہ نمونہ دیکھئے:

سلاف دن كشمس دجن كدمع جفن، كخمر عدن
طبيخ شمس كلون ورس ربيب فرس حليف سجن
رائيت علحا بباطرنجا لها توجى، فلم يثن
حتى تبدت وقد تصدت لناوملت حلول دن
فاحت بريح كريح شيع يوم صبيع وغيم دجن
يسقيك ساق على اشتياق الى تلاق بماء مزن
يدير طرفايعير حتفا اذا تكفا، من التثنى
على غناء، وصوت نائى دواء داء من التجنى

ابونواس کے کلام کا یہ انداز الولید کے طرز پر ہے جو نصف صدی پیشتر وجود میں آچکا تھا۔

شام کے شہر حمص کا مشہور شاعر دیک الجن نے بھی اس سلسلہ میں طبع آزمائی کی ہے۔ اس کے شعور میں یہ بات کہاں تھی کہ وہ دراصل موشحات تخلیق کر رہا ہے:

قولى لطيفك ينثنى عن مضجعى عندالمنام
عندالرقاد، عند الهجوع عندالهجود عندالوسن
فعسى انام وتنطفى نارتاجج فى العضام
فى الفواد فى الضلوع فى الكبود فى البدن
جسد تقلبه الاكف على فراش من سقام
من قتاد من دموع فهل لوصلك من دوام
من معاد من رجوع من رجود من ثمن

عربی ادب کی تاریخ اس طرح کی مثالوں سے بھری پڑی ہے۔ آدم بن عبدالعزیز اور ابوالعتاہیہ جیسے باکمال شاعروں نے بھی اس طرح کی شاعری کی ہے۔ احمد بن سعد اصبہانی جیسے مشہور شاعر اور کاتب (المعروف بہ ابوالحسین الکاتب جو اصفہان میں ۳۲۰۔۳۲۴ء میں

موجود تھے) فرماتے ہیں:

وبلدة قطعتها بضامر خفيدد، عيرانة ركوب

وليلة سهرتها لزائر ومسعد، مواصل حبيب

وقينة وصلتها بطاهر مسود ترب العلا نجيب

وقهوة باكرتها لفاجر ذى عتد في دينه وريب

پہلے بیت کو کیا اس طرح تشکیل نہیں دیا جا سکتا:

وبلدة قطعتها، بضامر خفديد

بلکہ ان اشعار کو اس طرح بھی پڑھا جا سکتا ہے:

وبلدة قطعتها بضامر

وليلة سهرتها لزائر

وقينة وصلتها بطاهر

یہی نہیں بلکہ ایک موشح امراء القیس جیسے اہم ترین جاہلی شاعر کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ امراء القیس کی طرف اس کی نسبت تو یقیناً درست نہیں ہے، البتہ اس موشح کو تیسری صدی ہجری کی تخلیق سمجھا جا سکتا ہے:

توهمت من هندمعالم اطلال

عفاهن طول الدهرفى الزمن الغالى

مرابع من هند خلت ومصايف

يصيح بمغناهاصدى وعوازف

وغيرها هوج الرياح العوازف

وكل مسف ثم آخررادف

باسحم من نورالسماكين هطال

یہ قطعہ اندلسی موشحات کا بالکل نہیں ہے لیکن تھوڑی سے تبدیلی سے اس کو باضابطہ

میں بدلا جاسکتا ہے۔

اب جلیان ربیبر ا جیسا نامور مستشرق موشحات اور از جال کی جو بھی تفہیم وتشریح کرے اوران کی جڑوں کو یورپ ہی میں پیوستہ قرار دے علمی اور تاریخی لحاظ سے حقیقت بدل نہیں سکتی۔ان اصناف کی نشو ونما جزیرہ نمائے عرب میں ہوئی پھر اہل اندلس نے ان کی آبیاری کی اوراس کے نتیجہ میں موشحات کوایک باضابطہ صنف سخن کی حیثیت حاصل ہوئی۔

(۳)

مستشرق سیمونے اوراس کی کتاب ''تاریخ مستعربین ہسپانیہ''

گذشتہ سطور میں ان مستشرقین کے زاویہ نگاہ پر گفتگو کی گئی ہے جنھوں نے مسلم اسپین کو اپنی تحقیقات کا موضوع بنایا ان کی تحریروں میں بڑی علمی اور تاریخی غلطیاں پائی جاتی ہیں ان کا انداز بسا اوقات علمی معروضیت پسندی سے دوراور بغض وعناد سے معمور ہوتا ہے لیکن ان سبھی مستشرقین کا بغض وعنا دبشمول دوزی کے اس اسلام دشمنی کے سامنے بالشتیا لگتا ہے جو فرانسسکو جاویر سیمونے (Francisco Javier Simonet) کے دل ودماغ اور قلم پر چھائی ہوئی ہے۔ سیمونے ایک کیتھولک ہسپانوی مستشرق تھا جواسلام اور مسلمانوں سے زبردست عناد رکھتا تھا۔سنہ ۱۸۸۸ء میں اس کی کتاب "Glosario" شائع ہوئی۔ اس کتاب میں ان ایبری (iberian) اور لاطینی الفاظ پر بحث کی گئی ہے جواندلس کے مستعربین (نوعرب) میں رائج تھے۔ اور یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ اندلس کے مسلمان لاطینی تہذیب سے متاثر تھے۔سیمونے نے "تاریخ مستعربین هسپانیه" (Historia de los Mozarabes de Espana) کے نام سے ایک دوسری کتاب لکھی ہے جس میں اس نے بڑے ہی گھٹیا انداز سے اسلام دشمنی کا ثبوت دیا ہے اور ایسی زبان استعمال کی ہے جو علمی تحریروں میں کہیں بھی مناسب نہیں سمجھی جاتی۔

سیمونے کا موضوع مطالعہ جو مستعربین ہیں وہ اسپین کے وہ نصاریٰ تھے جو مسلمانوں

کے ساتھ رہتے تھے اور جنھوں نے عربی زبان کو اپنا لیا تھا۔ انھوں نے مسلمانوں کے انداز، اطوار بلکہ ناموں تک کو اپنا لیا تھا۔ انھوں نے اپنے کلیسائی نظام کو دوسرے نظاموں سے مختلف کر دیا تھا، کچھ لوگوں نے اسلام قبول کر لیا تھا اور عربی و اسلامی علوم میں مہارت حاصل کر لی تھی۔ ڈاکٹر حسین مونس کے خیال میں اسپین میں اس اصطلاح کا استعمال اس وقت ہوا جب گیارہویں صدی مسیحی کے اوائل میں مسیحی حکمرانوں کو ان علاقوں پر قبضہ مل گیا جہاں مستعرب نصاریٰ رہتے تھے (۴۴) البتہ سیمونے کے نزدیک اس سے مراد اسلامی اندلس کے سبھی نصاریٰ ہیں۔ جو مستعربین اسلام لا چکے تھے اور عربی نام اپنا چکے تھے۔ ان کی ایک بڑی تعداد نے پرانے ناموں کو خیر باد نہیں کہا تھا۔ مثال کے طور پر بنی انجیلینو (Anjilino) بنی شبرین (Savarico) بنی لنق (Longo) بنی قبطرنہ (Kabturno) وغیرہ۔ (۴۵)

سیمونے کی یہ کتاب ایک طویل مقدمہ اور بیالیس ابواب پر مشتمل ہے۔ لیکن یہ ضخیم کتاب غلطیوں اور غلط بیانیوں کا پلندہ ہے۔ سیمونے کے خیال میں اسلام کا اثر اگر ان خطوں پر مرتسم نہ ہو سکے جو جزیرہ نمائے عرب کا حصہ تھے جیسے شام، مصر وغیرہ جہاں عیسائی آبادی اور عیسائی تہذیب پائی جاتی تھی تو بھلا اسپین کے مسیحیوں پر عرب اپنے ثقافتی اثرات کیوں کر ڈال سکتے تھے جبکہ اسپین کے عیسائی رومی تہذیب کے وارث تھے (۴۶) اگر اسلامی تہذیب نے انسانی تاریخ کو عباسی دور میں علمی اور فلسفیانہ بیداری عطا کی تھی تو اس کا سہرا اُن عیسائی راہبوں کے سر جاتا ہے جنھوں نے یونانی علوم اور فلسفہ کو عربی میں منتقل کیا۔ (۴۷) گویا عباسی دور کے سارے ترجمہ نگار مسیحی راہب تھے اور گویا عباسی دور کی علمی اور تہذیبی بیداری کا سرچشمہ صرف یونانی ورثہ تھا اور گویا بیشمار مسلم علما اور ترجمہ نگاروں کی کاوشیں صفر کا درجہ رکھتی تھیں۔

الکندی خالص عربی نسل کا مسلمان فلسفی، طبیب، سائنس دان اور ترجمہ نگار تھا۔ اس کی کتابوں کی تعداد درجنوں تک پہنچتی ہے۔ ابن الفرخان بنی شاکر ابن المقفع اور دوسرے مسلمان اہل قلم ترجمہ نگاروں کی ایک لمبی فہرست ہے جنھوں نے عہد عباسی میں علوم وفنون کی

آبیاری کی۔ سیمونے شاید بھول جاتا ہے کہ عربوں کی اپنی تہذیب ہے جس کی اپنی الگ عربی لسانی پہچان ہے۔

سیمونے کے خیال میں اسلامی اندلس میں ریاضی، فلکیاتی اور طبی علوم کی اشاعت مستعربوں کی بدولت ہوئی کیونکہ مسلمان ان علوم کو ناپسند کرتے تھے۔ (۴۷) طب، زراعت اور دوسرے فنون کی جو کتابیں ہم تک پہنچی ہیں وہ مستعرب مسیحیوں کی کاوشیں ہیں۔ عبدالرحمٰن الناصر کا طبیب یحییٰ بن اسحٰق ایک مسیحی مستعرب تھا جو بعد میں مرتد ہو کر اسلام لے آیا۔ (۴۸) زراعت، طب فلسفہ، ریاضی، ھندسہ (انجینئرنگ) کیمیا اور طبیعیات کے میدان میں وہ سینکڑوں مسلم نام سیمونے کو نہیں ملتے جو تاریخ میں محفوظ ہیں اس کو صرف کولومیلا (مصنف کتاب الفلاحہ، جس کا عربی میں ترجمہ ہوا) اور پالوس ہورشیوس (مصنف "تاریخ الرومانیہ" جس کو قاسم بن اصبغ البیانی نے قرطبہ کے ایک پادری کی مدد سے عربی میں منتقل کیا تھا) ایسے لاطینی دانشوروں کے نام ملتے ہیں، یاد رہے کہ قاسم بن اصبغ البیانی احمد بن محمد بن الحباب المعروف بہ ابن الجسور کے استاد تھے اور یہ ثانی الذکر مشہور اندلسی ادیب ابن حزم کے استاد تھے۔

سیمونے کا کہنا ہے کہ مسلم فاتحین نے عیسائیوں سے معاندانہ اور ظالمانہ سلوک کیا۔ وہ ان معاہدوں کا نام نہیں لیتا جو عبدالعزیز بن موسیٰ بن نصیر اور طارق بن زیاد نے کیے تھے اور جن سے مسلمانوں کی بے مثال رواداری کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ سیمونے کے بقول اگر یہ معاہدے کیے بھی گئے تو رواداری کے فقروں پر عمل کرنا مسلمانوں کے بس میں نہ تھا۔ (۴۹) مصنف نے اس جگہ عبدالعزیز بن موسیٰ بن نصیر کے اس معاہدہ کا حوالہ دیا ہے جو اس نے اہل قنبر یہ (حال کوئمبرا) سے کیا تھا اور جس کو چار سال کے بعد بہت سے اسباب کی بنا پر پھاڑ دیا تھا۔

ایک طرف تو مسلمانوں کی رواداری کا منکر ہے دوسری طرف وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ وہ مسیحی مذہبی علما جو اپنے کلیساؤں کو چھوڑ کر مسلمانوں کے ڈر سے فرار ہو چکے تھے وہ دوبارہ

اپنے کلیساؤں میں واپس آ گئے جب انھوں نے یہ دیکھا کہ مسلمان کلیسا یا مذہبی علما پر زیادتی نہیں کرتے (ص۱۲۲) سیمونے کا خود کہنا ہے کہ ابیط الجامعہ اور طلیطلہ کے گرجا گھروں کو اس زمانہ میں فروغ حاصل ہوا۔ طلیطلہ کے گھر جا گھر کا کیتھولک پادری سیشیلیا اسی زمانہ کا تھا۔ جنگوں کے دوران کلیساؤں کو نقصان نہیں پہنچا تھا (ص۲۱۱۔۲۰۷)

کتاب کے تیسرے باب میں سیمونے نے اسلامی سماجیات کے کچھ پہلوؤں پر بھی تنقید کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اہل ذمہ کو مسلمانوں جیسا سلام نہیں کیا جاتا تھا اوران کی چھینک کا جواب (تشمیت عاطس) نہیں دیا جاتا تھا' ان کو کنیت سے نہیں پکارا جاتا تھا (۵۰) اس طرح ایک فقہی مسئلہ کو توڑ مروڑ کر پیش کیا جاتا ہے۔مگر مصنف یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ مسلمان عیسائیوں کے تہواروں جیسے عید شعانین میں شرکت کرتے تھے ''جس سے عیسائیوں کی تہذیبی برتری کا پتہ چلتا ہے'' (۵۱) اس کا کہنا ہے کہ کوئی عیسائی اگر اسلام لانے کے بعد مرتد ہو جائے تو اسے وحشت ناک سزا دی جاتی ہے حالانکہ کوئی عیسائی اگر اسلام لے آئے تو اس کو سزا نہیں ملتی۔ (۵۲) اب سیمونے کو کون سمجھائے کہ اسلام میں ارتداد کی سزا مقرر ہے اس میں عیسائی یا غیر عیسائی کا امتیاز موجود نہیں ہے۔

کتاب کے چودھویں باب میں سیمونے نے اسپین میں عیسائیوں کی تحریک شہادت (Martirio) پر بحث کرتا ہے۔ قارئین کو معلوم ہونا چاہیے کہ یہ ایک طرح کی خودکشی کی تحریک تھی جس میں عیسائیوں کا مذہبی جنون انتہا کو پہنچ چکا تھا۔ صورت یہ تھی کہ بھری مسجدوں میں عیسائی اچانک پہنچ جاتے اور اسلام اور پیغمبر اسلامؑ کی توہین کرتے تھے جس کا ردعمل عام طور پر یہ ہوتا تھا کہ ان کو پکڑ کر زدوکوب کیا جاتا تھا جس کے نتیجہ میں بعض اوقات موت بھی ہو جاتی تھی۔ یہ تحریک کئی دہائیوں تک جاری رہی۔

عہد وسطی کے بہت سے مسیحی اہل قلم نے اس تحریک پر کتابیں لکھی ہیں۔ اس موضوع پر قدیم کتابیں لاطینی زبان میں ہیں' سیمونے اس تحریک کو بے انتہا سراہتا ہے۔ پرفکٹور (Perfector) نام کا ایک پادری قرطبہ کے نواح میں ایک کلیسا میں رہتا تھا۔ یہ زمانہ عبدالرحمٰن

الاوسط (۲۰۶۔۲۳۸ھ) کا تھا۔ اس پادری کو اچھی عربی آتی تھی۔ ایک بار اس نے حضرت عیسیٰ مسیح اور رسول ﷺ کے سلسلہ میں مسلمانوں سے مناظرہ کیا اور دوران مناظرہ آنحضرتؐ کی شان میں گستاخی کر بیٹھا۔ محاکمہ کے بعد اسے قید میں رکھا گیا پھر اسے پھانسی دے دی گئی (۵۳) سیمونے پرفلو رکو ایک کلیسائی ہیرو بتاتا ہے جس کی پھانسی کی یاد میں ۱۸/اپریل کا دن ''شان پرفلو رڈے'' کے طور پر منایا جاتا ہے۔

سیمونے نے اسی طرح سمسون نام کے ایک دوسرے پادری کا واقعہ اپنی کتاب کے اکیسویں باب میں تحریر کیا ہے۔ وہ سمسون کی تعریف میں رطب اللسان ہے جو ۸۱۰ء میں قرطبہ میں پیدا ہوا تھا اور جس نے ''جدل'' (Apologftico) نامی ایک کتاب لکھی تھی۔ اس کتاب میں سمسون نے اسلام اور مسلمانوں پر بڑے بیہودہ قسم کے حملے کیے تھے۔ مثال کے طور پر اس نے کہا تھا کہ جو عیسائی مسلمانوں کے عادات واطوار سے متاثر ہیں ان کا جنسی شذوذ بھی مسلمانوں کی دین ہے' اس ہرزہ سرائی کا کیا جواب ہوسکتا ہے؟! دنیا جانتی ہے کہ اسلامی فتوحات سے پہلے ہی سے یہ آفت اسپین میں موجود تھی تاریخی لحاظ سے یہ ایک رومی وبا ہے' روم کے بہت سے پادری اس فعل کے عادی تھے اسلام اور مسلمان اس سے پاک ہیں۔

عمر بن حفصون کی شخصیت سیمونے کے نزدیک بہت ہی اہم اور لائق تعریف ہے وہی رہزن اور شرپسند عمر بن حفصون جو خلافت کا باغی تھا۔ وہ مسیحی حکمرانوں کا ایجنٹ تھا جو بعد میں عیسائی بھی بن گیا تھا۔ (۵۴)

مصنف نے پادری ربیع بن زید کے لیے ایک کتاب کا تیسواں (۳۰) باب پورا ہی وقف کردیا ہے۔ اس کے خیال میں عبدالرحمٰن الناصر کے زمانہ میں یہی پادری علمی اور فکری ترقیوں کا واحد محور تھا۔ اس کے نزدیک Recemundo جس نے ''تفاصیل الازمان ومصالح الابدان'' کتاب لکھی تھی۔ یہی ربیع بن زید تھا (۵۵) اسی پادری نے ایک زرعی کیلنڈر بنایا تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ عریب بن سعد القرطبی متوفی ۳۶۹ھ/۹۸۰ء جس نے دوزی کے

بقول سنہ ۹۲۱ء کی قرطبہ کی تقویم (کلینڈر) تیار کی تھی وہ کوئی عیسائی نہیں بلکہ کئی پشتوں سے مسلمان تھا۔

اس سلسلہ میں پالنسیا لکھتا ہے:

''عریب بن سعد نے ۳۴۹ھ/۹۶۱ء میں اپنی مشہور تقویم تیار کی۔ اس کا اصل عربی نسخہ اب ناپید ہے۔ البتہ عربی زبان اور عبرانی رسم الخط میں لکھا ہوا اس کا ایک نسخہ مل چکا ہے جس کو دوزی پڑھ چکا ہے اور اسے تقویم قرطبہ ۹۶۱ء کا نام دیا ہے۔ (۵۶) مستشرق گیر مولبیری کو ربیع بن زید پادری کی تقویم کا ایک لاطینی ترجمہ ملا تھا جس کو اس نے "تاریخ علوم ریاضیۃ" میں بطور ضمیمہ شامل کر دیا تھا۔ یہ کتاب اطالیہ سے سنہ ۸۳۵ء میں شائع ہوئی۔ دوزی نے جب دونوں کا تقابلی مطالعہ کیا تو پتہ چلا کہ ربیع بن زید کی طرف منسوب تقویم عریب بن سعد کی تقوم کا کچھ اضافوں کے ساتھ ترجمہ ہے۔ اس تحقیق کی تائید ادوار دوسادور اور خاویر سیمونے جیسے مستشرقین نے کی ہے۔ سیمونے کا حال عجب ہے ابھی وہ ربیع بن زید کو Recemundo بتا رہا تھا اور اس کی طرف تقویم کو منسوب کر رہا تھا پھر خود ہی اس کی تردید کر دیتا ہے۔

عہد ناصر میں مسلم اسپین کی علمی ترقیوں کا راز کیا ربیع بن زید جیسے پادری اور دوسرے مستعربین ہی تھے؟ کیا مسلمان عربوں کا کوئی کردار نہ تھا؟

چلیے مان لیتے ہیں کہ پادری ربیع بن زید ایک بڑا دانشور تھا۔ خلیفہ عبدالرحمٰن الناصر ہر مذہب اور ہر ملت کے باکمال افراد کی عزت کرتا تھا۔ اس نے ربیع بن زید جیسے باکمال پادری کو بھی اس کے شایانِ شان رتبہ دیا۔ اسے شاہ جرمنی ھوتو کے پاس اپنا سفیر بنا کر بھیجا۔ عبدالرحمٰن الناصر نے ایک یہودی طبیب ابو یوسف حسدای بن اسحٰق بن عزرا بن شبروط کو وزارت کے عہدہ پر فائز رکھا جس سے اسلام اور مسلمانوں کی رواداری کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے جب کہ خلیفہ کے مشیر کار بڑے بڑے علما اور فقہا ہوا کرتے تھے منذر بن سعید البلوطی، ابوابراہیم الفقیہ اور احمد مطرف جیسے علما فقہا اس کے مشیر کار تھے (۵۷) جو بادشاہ کے ذاتی

معاملات تک میں دخل دیتے تھے۔ خصوصاً منذر بن سعید البلوطی تو ایک انتہائی سخت گیر مشیر تھے جو بلا روک ٹوک ناصر جیسے شہنشاہ اعظم کی گرفت کر سکتے تھے تعمیرات کے کاموں میں بے دریغ پیسہ کے استعمال پر انھوں نے ناصر کو سخت سست کہا۔ حکومت میں ناصر کا وزیر رہ کر حسدای کو اس بات کا موقع ملا کہ قرطبہ میں تلمودی معاملات کو فروغ دیا جائے پھر اندلس میں عبرانی زبان وادب پر توجہ دی گئی۔

اب سیمونے کے ان دو بیانوں کو دیکھئے:

۱۔ سیمونے کا یہ کہنا کہ ساری علمی اور فکری ترقیوں کا واحد محور پادری ربیع بن زید (ریکومندو) تھا جس کی طرف "تفصیل الازمان ومصالح الابدان" منسوب کی گئی ہے کس طرح درست ہو سکتا ہے؟ اس معاملہ میں خود دوزی نے سیمونے کی تردید کی ہے۔

۲۔ اس کا یہ کہنا بھی تاریخی لحاظ سے نادرست ہے کہ ریاضی، فلکیاتی اور طبی علوم کو مسلمان ناپسند کرتے تھے۔ (۶۰) کسی بھی قاری کو تاریخ کے صفحات پر بے شمار مسلم نام مل جائیں گے جنھوں نے ان میدانوں میں اپنے جاوداں نقوش مرتسم کیے۔

ریاضیات وفلکیات میں مسلم اسپین کے مسلم فضلا کے کارناموں سے دنیا واقف ہے۔ احمد بن نصیر متوفی ۳۲۲ء کو کون نہیں جانتا جنھوں "المساحة المجهولة" جیسی شہرۂ آفاق کتاب لکھی۔ (۶۱) مسلم بن احمد المجریطی متوفی ۳۹۴ھ (مجریطی "میڈریڈ" کی طرف نسبت ہے) ایک فلکیاتی اور ریاضیاتی مکتب فکر کا بانی ہے اسے "اندلس کا اقلیدس" اور "فخر اُندلس" کہا جاتا ہے، ان کی کتابوں میں "رسالة الاسطرلاب" "ثمار العدد" اور "تعديل الكواكب" بہت مشہور ہیں۔ انھوں نے بطلیموس کی "قبة الفلك" کو عربی میں منتقل کیا۔ ان کے ممتاز شاگردوں کی ایک بڑی تعداد تھی۔ ابن صاعد الاندلسی کا بیان ہے کہ المجریطی کے شاگردوں کا فضل وکمال میں جواب نہیں ہے۔ (۶۲) ان کے شاگروں میں ابو القاسم اصبغ بن محمد المعروف بہ ابن السمح متوفی ۴۲۵ھ (ابن صاعد کے بیان کے مطابق علم

العدداورھندسہ یا انجینئرنگ ہیئت' افلاک اور طب میں کمال رکھتے تھے) ابوالقاسم احمد بن عبداللہ بن عمرا بن الصفار متوفی ۴۲۵ھ ابوعثمان سعید بن محمد بن البغونش الطلیطلی متوفی ۴۴۴ھ اور ابوالحکم عمرو بن عبدالرحمٰن بن احمد المعروف بن الکرمانی بہت مشہور ہیں۔ ابن السمح کی کتابوں میں "المدخل الی الھندسه" "کتاب ثمار العدد المعروف بالمعاملات" "کتاب طبیعة العدد" اصطرلاب پر دو کتابیں اور "السند ھند" کے انداز پر ایک زیچ شامل ہے۔ ابن الصفار قرطبہ کا باشندہ تھا' وہ جزیرۃ دانیہ میں فوت ہوا (۶۳) اس نے "کتاب العمل بالاصطرلاب" اور "السندھند" کے انداز پر ایک زیچ لکھی۔ (۶۴) ابن البغونش الطلیطلی فلسفہ' ریاضی اور طب کا ماہر تھا۔ اس نے جالینوس کی کتابوں پر کام کیا (۶۵) الکرمانی نے حران میں طب کی تعلیم حاصل کی۔ "رسائل اخوان الصفا" اپنے ساتھ لے کر وہ اسپین پہنچا اور سرقسطہ میں ۴۸۵ھ میں فوت ہوا۔ اس کی عمر نوے سال سے زیادہ تھی۔ (۶۶)

ابو ابراہیم بن یحییٰ الزرقالی متوفی سنہ ۴۸۲ھ ریاضی کے میدان میں ایک اہم نام ہے۔ مستشرق پیرز (Sanchez Perez) کے نزدیک وہ سب سے بڑا عرب ماہر فلکیات ہے اور عہد ہائے وسطیٰ کے عظیم ترین دانشوروں میں سے ایک ہے۔ (۶۷) زرقالی نے کواکب اور سیاروں کے بارے میں نئے نظریات پیش کیے اور آلات ایجاد کیے جیسے زرقالیہ اور صفحیہ جس کو مغرب میں Osfea کہتے ہیں۔ زرقالی کی کتابوں میں "کتاب الافق"، "رساله فی العمل با لصفیحته" اور "طریقه علم اصطرلاب لرصدا الکواکب السبعة" شامل ہیں۔ یورپ میں زرقالی کو' ازراقیل کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

عام فضلا اور اہل دانش کے علاوہ خود مسلم سلاطین بھی فلسفہ' ریاضی اور فلکیات کے شیدائی تھے۔ سرقسطہ کے امیر مقتدر باللہ بن ھود متوفی ۴۷۳ھ ریاضی اور فلکیات کا ماہر تھا۔ اس نے "کتا ب الاستکمال" جیسی نفیس یادگار چھوڑی۔ موسیٰ بن میمون نے اس کتاب کی بڑی تعریف کی ہے اور بتایا ہے کہ یہ کتاب اس لائق ہے کہ اقلیدس اور بطلیموس کی المجسطی کی

طرح اس کو پڑھا جائے۔

مستشرق پالنسیا کے بقول اندلس کے مسلمانوں نے طب کو زبردست فروغ عطا کیا۔
(۶۸) یونس بن احمد الحرانی پہلا طبیب تھا جو مشرق سے اندلس پہنچا۔ اس کے پہنچتے ہی اہل اسپین نے اپنے بچوں کو طب کی تعلیم کے لیے مختلف مقامات پر بھیجنا شروع کر دیا۔ عمر بن حفص برتی نے ابن الجزار سے قیروان میں طب کی تعلیم حاصل کی اور امراض اطفال میں کمال حاصل کیا (۶۹) محمد بن عبدون جیلی مصر اور بصرہ گیا جہاں کے طبی مراکز سے حصول طب کے بعد سنہ ۳۲۰ھ میں اندلس واپس آیا (۷۰) الکرمانی حران پہنچا جہاں سے وہ "اخوان الصفاء" کے رسائل لے کر اندلس واپس آیا۔ اب اندلس میں طب رواج پا چکی تھی۔ "العقد الفرید" کے مصنف احمد بن عبد ربہ کے بھتیجے سعید بن عبد ربہ جیسے اطبا خود اندلس میں طب کی تعلیم دینے لگے۔ سعید بن عبد ربہ کو علاج حمیات میں مبروات کے استعمال میں بڑی مہارت حاصل تھی (۷۱) عبدالرحمٰن بن اسحٰق بن الہیثم وزیر منصور بن ابی عامر کا طبیب تھا۔ اس کی طبی کتابوں میں "کتاب الکمال والتمام فی الادویۃ المسهلة والمقیئة" اور "کتاب الاکتفاء بالدواء من خواص الاشیاء" مشہور ہیں۔

احمد بن یونس بن احمد الحرانی اور اس کا بھائی عمر مشہور اطبا میں سے تھے۔ دونوں نے دس سال کے طویل عرصہ تک مشرق میں قیام کیا' وہ معالج بھی تھے اور دواساز بھی۔ صقلیہ کے دس کارندے اس کے دواخانہ میں دواسازی کا کام کرتے تھے۔ اس کے علاوہ اپنے پیشہ میں نہایت انسانیت نواز واقع ہوئے تھے۔ مریضوں کی بے لوث خدمت کرنا ان کی سرشت میں داخل تھا۔

ابن جلجل کو طب اور نباتات میں غیر معمولی مقام حاصل تھا۔ ان کا اپنا مکتب فکر تھا۔ "کتاب التریاق" اور "عیون الانباء فی طبقات الاطباء" ان کی مشہور کتابیں ہیں۔ عریب بن سعد کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ امراض اطفال پر اس کی کتاب "خلق الجنین وتدبیر الحبالی والمولود" اسکوریال کے کتب خانہ میں مخطوطہ کی شکل میں آج تک

موجود ہے۔

مسلم اطباء میں ابوالقاسم خلف الزہراوی (۳۲۴۔۴۰۴ھ) کی ذات سرمایۂ افتخار ہے۔ الزہراوی "مدینة الزهراء" کی طرف نسبت ہے۔ ان کو اہل یورپ Albucasis کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ پیرس کے میڈیکل کالج میں اس کا مجسمہ موجود ہے۔ امراضِ چشم اور سرجری کا وہ ماہر تھا۔ اس کو بقراط اور جالینوس کا درجہ دیا جاتا ہے (۷۲) اس کی مشہور کتاب "التعریف لمن عجزعن التالیف" کا یورپ کی بہت سی زبانوں میں ترجمہ موجود ہے۔ اسی طرح ابن باجہ کی کتاب "التجارب" اور ابن رشد کی "الکلیات" اہم طبی کارنامے ہیں۔ ابن باجہ نے اپنی کتاب سفیان الاندلسی کے اشتراک عمل سے تصنیف کی تھی۔ ابن رشد کی "الکلیات" میں اناٹومی فیزیالوجی امراض، تشخیص امراض، اعراض امراض، ادویۂ اغذیہ اور معالجات کا احاطہ کرتی ہے۔

بنی زہر کا خانوادہ طب کے سلسلہ میں نمایاں مقام رکھتا ہے۔ ابو مروان عبدالملک بن زہر متوفی ۵۲۵ھ کے اس خانوادہ میں بڑے بڑے اطبا پیدا ہوئے۔ عبدالملک بن زہر، ابوالعلا بن عبدالملک، ابو مروان عبدالملک ابن زہر اس خانوادہ کے اہم طبی نام ہیں۔ ابو مروان نے "کتاب لاقتصاد فی الاغذیة" اور "کتاب التیسیر" تصنیف کیں۔ "کتاب التیسیر" کو اس نے ابن رشد کے نام معنون کیا ہے۔ ابو مروان ان اطبا میں سے ایک تھا جنھوں نے سرجری کو طب باطنی اور دواسازی سے الگ تصور کیا۔ دواسازی کو وہ بہت اہمیت دیتے تھے اور ان کو اس میدان میں زبردست مہارت حاصل تھی۔ (۷۳)

سیمونے کی کتاب "تاریخ مستعربین هسپانیه" کا طریقہ کار ان موضوعات کا بطور خاص انتخاب کرتا ہے جن سے اسپین کی اسلامی تہذیب کی تصویر مسخ کی جاسکتی ہو۔ اسلام اور مسلمانوں کی ہرزہ سرائی ہو۔ ہسپانیہ کے عیسائیوں کی طرف ہر کمال کو منسوب کیا جاسکے اور اس کے برعکس ہر خامی یا عیب کو عربوں اور مسلمانوں کے کھاتے میں ڈال دیا جائے۔

پوری کتاب پڑھ لیجئے آپ پائیں گے کہ سیمونے اچھی زبان کا استعمال صرف باغی

سرداروں کے لیے کرتا ہے، تینتیسواں باب انھیں کے لیے وقف ہے۔ یہاں سیمونے اور دوزی ایک ہی زبان بولتے ہیں۔

سیمونے کتاب میں چٹکیاں لینے سے بھی گریز نہیں کرتا۔ اس کے خیال میں مستعربین کی خوش عیشی اور فارغ البالی کا سرچشمہ خود ان کی ذات اور پہچان تھی۔ انھوں نے اپنے طاقتور وجود کو ان ''کمزور'' ریاستوں پر مسلط کیا!

سیمونے کی کتاب معروضی تنقید کے سامنے ٹک نہیں سکتی۔ شروع سے آخر تک اس کی کتاب میں غلطیوں، غلط بیانیوں اور افترا پردازیوں اور تضادات کی بھرمار ہے۔ کتاب کا مقصد ہی یہ ہے کہ عمومی انداز سے اسلام اور مسلمانوں کی ہرزہ سرائی اور بالخصوص اسپین کی اسلامی تاریخ اور ثقافت کی کردارکشی کی جائے۔

حوالہ جات وحواشی

۱۔مجلہ فصول' مقالہ "الاندلسی فی شعر شوقی" جلد۳' خصوصی شمارہ ا' حافظ وشوقی' ص۲۰۔۲۳۴

۲۔الاسلام والعرب فی دراسات العلماء الاسبان کودیرا پر بحث۔

۳۔دیکھئے زرکلی کی "الاعلام" میں لیون کایتانی کا تذکرہ

۴۔دیکھئے:الفکر الاندلسی' مقدمہ

۵۔ذکر مشاہیر اھل فاس فی القدیم تحقیق ڈاکٹر حسین مونس' موصوف کے نزدیک اس کتاب کا مصنف ابو الولید اسماعیل بن الاحمر متوفی سنہ ۸۰۷ھ ہوسکتا ہے جس کی ایک دوسری کتاب ''روضۃ النسرین'' کے نام سے ہے۔ یا پھر اس کا مصنف عبدالقادر الفاسی متوفی سنہ ۱۰۵۰ھ ہوسکتا ہے۔ مزید ملاحظہ ہو: فجر الاندلس' ص ۴۳۲۔۴۳۳

۶۔دیکھئے:

Histoire de l'Espagne MusulmaneIII' pp. 172-173

۷۔ فجر الاندلس' ۴۳۶

۸۔تاریخ افتتاح الاندلس ص۳۹۔۴۰

۹۔ ملاحظہ ہو:

Histoire de l'Espagne Musulmane 2nd edition Vol.I'p. 74

۱۰۔ تاریخ الفکر الاندلسی ترجمہ حسین مونس' ص۲۰

۱۱۔ ایضاً' ص ۷۷۔۷۸

۱۲۔ ایضاً' ص ۱۷۔۱۸

۱۳۔ بالنسیا' ص ۲۱' ۲۲ بحوالہ مقالہ ریبیر ابرا بن قزمان

۱۴۔ فجر الاندلس ص۲۴۳

۱۵۔ ایضاً' ص ۴۴۵

۱۶۔ایضاً، ص ۴۴۳
۱۷۔ایضاً، ص ۴۴۲
۱۸۔المقری: نفح الطیب ص ۳۴۳/۱
۱۹۔بغیة الملتمس ص ۱۵۹
۲۰۔ نفح الطیب ص ۱۷۸/۱
۲۱۔ابن القوطیہ: تاریخ افتتاح الاندلس ص ۳۹
۲۲۔ایضاً، ص ۴۰
۲۳۔سیمونے، ص ۱۰۶
۲۴۔فجر الاندلس ص ۴۷۹
۲۵۔سیمونے، ۱۲۲
۲۶۔قضاة قرطبة ص ۹
۲۷۔فجر الاندلس ص ۶۴۰
۲۸۔تاریخ علماء الاندلس سوانحی خاکہ نمبر ۱۲۷
۲۹۔ایضاً، ص ۱۲۲
۳۰۔تاریخ الفکر الاندلسی ص ۳۲۶
۳۱۔ابن مسرة (۲۶۹۔۳۱۸ھ) منذر بن سعید البلوطی (۲۷۲۔۳۵۵ھ)
۳۲۔فجر الاندلس ص ۶۴۳
۳۳۔تاریخ الفکر الاندلس ص ۳۰۹
۳۴۔ایضاً، ص ۳۱۰
۳۵۔دیکھئے:
The Origins of Mohammedan Jurisprudence p. 288
۳۶۔ فقه الامام الاوزاعی شائع کردہ وزارة الاوقاف العراقية بغداد ۱۳۹۷ء
۳۷۔تاریخ الفکر الاندلسی ص ۳۵۵
۳۸۔ایضاً، ص ۳۶۹
۳۹۔ایضاً، ص ۳۶۰

۴۰۔ایضاً ص ۳۶۰
۴۱۔ایضاً ص ۱۶۱
۴۲۔ایضاً ص ۱۴۳
۴۳۔ایضاً ص ۱۵۵۔۱۵۶
۴۴۔فجر الاندلس ص ۴۲۶
۴۵۔ایضاً ص ۴۳۱
۴۶۔تاریخ مستعربین ہسپانیہ ص ۴۴
۴۷۔سیمونے ص ۴۵
۴۸۔ایضاً ص ۴۶
۴۹۔تاریخ مستعربین ہسپانیہ ص ۶۷
۵۰۔ایضاً ص ۷۹
۵۱۔ایضاً ص ۴۸
۵۲۔ایضاً ص ۸۸
۵۳۔ایضاً ص ۳۸۵۔۳۸۷
۵۴۔ایضاً ص ۵۱۳
۵۵۔نفح الطیب ۴/۱۷۶
۵۶۔تاریخ الفکر الاندلسی ص ۴۸۷۔۴۸۸
۵۷۔مطمح الانفس ص ۳۷
۵۸۔نفح الطیب ۲/۱۰۶۔۱۰۷
۵۹۔"تاریخ مستعربین ہسپانیہ" کا تیسواں باب
۶۰۔ایضاً ص ۴۵
۶۱۔نفح الطیب ۴/۱۶۸
۶۲۔طبقات الامم ص ۱۰۷
۶۳۔ایضاً ص ۱۰۷، ۱۰۸
۶۴۔ایضاً ص ۱۰۸، ۱۰۹

۶۵۔ایضاً، ص ۱۲۷، ۱۲۸

۶۶۔ایضاً، ص ۱۰۹، ۱۱۰

۶۷۔تاریخ الفکر الاندلسی، ۴۵۱

۶۸۔ایضاً، ص ۴۱۱

۶۹۔ عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ۳۷/۲

۷۰۔طبقات الامم ص ۱۲۵

۷۱۔عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ۴۲/۲

۷۲۔تاریخ الفکر الا ندلسی ص ۴۶۶

۷۳۔ایضاً، ص

کتابیات

۱۔ مشرقی مصادر

ابوبکر الانباری : شرح العقائدالسبع الطوال الجاهلیات' مطبوعہ دارالمعارف' القاہرۃ' ۱۹۶۹ء

ابوحامد محمد الغزالی: المنقذمن الضلال (القاہرۃ مکتبۃ محمد علی صبح' ۱۹۵۲ء) دوسرا ایڈیشن

ابوالفرج الاصبہانی: کتاب الاغانی' مطبوعہ دارالکتب المصریۃ۔

ابویوسف' یعقوب بن ابراہیم الانصاری صاحب ابی حنیفۃ: کتاب الآثار۔
تحقیق ابوالوفاء الافغانی' مطبوعہ القاہرۃ' ۱۳۵۵ھ۔

ابن ابی اصیبعۃ' موفق الدین ابوالعباس احمد بن القاسم: عیون الانباء فی طبقات الاطباء' المطبعۃ الوهبیۃ' مصر' ۱۸۸۲ء

ابن الأثیر' عزالدین علی الجزری (ت ۶۳۰ھ): الکامل فی التاریخ' دارصادر' بیروت۔ ۱۹۶۵۔۱۹۶۷ء

ابن بدران الدمشقی متوفی ۱۳۳۸۔ المدخل الی مذهب الامام احمدبن جنبل' مطبوعۃ القاہرۃ'

ابن تیمیہ' احمد: الحسبۃ فی الاسلام' مطبوعہ ریاض' ۱۹۸۰ء

ابن عبدربہ: العقدالفرید' القاہرہ' ۱۹۵۳ء

الانتقاذ

ابن قتیبہ دینوری: الشعر والشعراء از' مطبوعہ القاہرۃ خ ۱۳۶۴ھ

ابن جریر الطبری: تاریخ الطبری' تحقیق ڈاکٹر ابوالفضل ابراہیم' مطبوعہ دارالمعارف' چوتھا ایڈیشن

ابن حجر العسقلانی: فتح الباری
ابن الخطیب، لسان الدین: الاحاطة فی اخبار غرناطة، مطبوعہ دارالمعارف، القاہرہ، ۱۹۵۵ء
ابن کثیر: السیرة النبویة، تحقیق مصطفیٰ عبدالواحد، مطبوعہ عیسیٰ البابی الحلبی قاہرہ ۱۳۸۴ھ مطابق ۱۹۶۴ء
ابن قیم الجوزیہ: الطرق الحکمیة فی السیاسیة الشرعیة، اعلام الموقعین برب العالمین
ابن ھشام: السیرة النبویة، تحقیق مصطفیٰ السقاوغیرہ مطبوعہ احیاء التراث العربی، بیروت ۱۳۹۱ھ مطابق ۱۹۷۱ء
ابن سلام الجمحی: طبقات فحول الشعراء، تحقیق محمد شاکر مطبوعہ القاہرہ ۱۹۷۴ء
ابن فارس: فقه اللغة بیروت ۱۹۶۳ء
ابن الندیم ابوالفرج محمد اسحاق الوراق البغدادی: کتاب الفهرست، مطبوعہ بیروت، ۱۹۶۴ء
ابن جنی: الخصائص، تحقیق محمد علی النجار، مطبوعہ بیروت (دارالہدیٰ للطباعة والنشر)
ابن البیطار: مقدمة الجامع لمفردات الادویة والاغذیة
ابن الہیثم: مقالة الشکوك علی بطلیموس، تحقیق عبدالحمید صبرة قاہرہ، ۱۹۷۱ء
ابن خلکان: وفیات الاعیان، وانباء ابناء الزمان، بیروت، دارالثقافة، ۱۹۷۲ء
ابن حجر العسقلانی احمد بن علی: فتح الباری، شرح صحیح الامام البخاری مطبوعہ الریاض۔
ابن عابدین: حاشیة ردالمختار علی الدرالمختار، مطبوعہ بیروت ۱۹۶۶ء
ابن عاشور، محمد طاہر: مقاصد الشریعة الاسلامیه، مطبوعہ تونس، ۱۳۶۶ء:
ابن قدامہ ابومحمد عبداللہ: المغنی، مطبوعہ القاہرة، ۱۹۶۸ء

ابن کثیر' ابوالفداء الدمشقی: البدایة والنهایة' مطبوعہ بیروت' ۱۹۷۷ء

مختصر تفسیر ابن کثیر' اختصار محمد علی الصابونی' مطبوعہ بیروت ۱۹۸۱ء

ابن منظور: لسان العرب' مطبوعہ بیروت

ابوالاجفان محمد عبدالهادی: مسائل السماسرة للابیانی'

مشمولہ مجلة ابحاث الاقتصاد الاسلامی' جلد ا شمارہ ۳' ۱۹۸۴ء

ابن الابار' ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ القضاعی: التکملة الکتاب الصلة'

مطبوعہ القاہرة' الجزائر' ۱۹۱۹ء

ابن بسام الشنترینی' ابوالحسن علی' الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة'

تحقیق ڈاکٹر احسان عباس' بیروت' ۱۹۷۹ء

ابن بشکوال ابوالقاسم خلف بن عبدالملک: کتاب الصلة فی تاریخ ائمة الاندلس'

مطبوعہ القاہرة' مکتبة الخانجی' ۱۹۵۰ء

ابن رشد ابوالولید بن احمد الحفید: بدایة المجتهد ونهایة المقتصد'

مطبوعہ مصطفیٰ البابی الحلبی۔

مناهج الادلة فی عقائد الملة تحقیق محمود قاسم مطبوعہ القاہرة

ابن سعید المغربی ابوالحسن علی بن سعید: رایات المبرزین' تحقیق امیلیو گارسیا گومیز' مطبوعہ میڈرڈ ۱۹۴۳ء

المغرب فی حلی المغرب' تحقیق شوقی حنیف' مطبوعہ دار المعارف

ابن صاعد الاندلسی: طبقات الامم مطبوعہ مطبعة السعادة' القاہرة

ابن عذاری المراکشی: البیان المغرب واخبار ملوك الاندلس والمغرب مطبوعہ بیروت

ابن حبان' حبان بن خلف: المقتبس فی تاریخ رجال الاندلس تحقیق محمود مکی

ابن الفرضی ابوالولید عبداللہ بن محمد الازدی: تاریخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس:

مطبوعہ القاہرۃ' ۱۹۵۴ء
ابن القوطیہ ابوبکر محمد بن عمر: تاریخ افتتاح الاندلس مطبوعہ مطبعۃ التوفیق القاہرۃ' بلا تاریخ
الاوزاعی' امام: فقہ الامام الاوزاعی' شائع کردہ وزارۃ الاوقاف العراقیۃ' بغداد ۱۳۹۷ء
ابن حبان' حبان بن خلف: المقتبس فی تاریخ رجال الاندلس مطبوعہ پولس کتز پیرس' ۱۹۳۷ء
ابن الخطیب لسان الدین: الاحاطۃ فی اخبار غرناطۃ مطبوعہ القاہرۃ
ابن سعد محمد (ت ۲۳۰ھ): کتاب الطبقات الکبیر' تحقیق ادوار سخاو ور نقاء لیڈن۔ بریل۔ ۱۳۲۵ھ۔
ابن المبارک زین الدین احمد الزبیدی (ت ۷۳۵ھ۔): التجرید الصحیح الاحادیث الجامع الصحیح للبخاری طبقہ ثانیۃ' دارالارشاد بیروت' ۱۳۸۶ھ۔
ابن ھشام ابومحمد عبدالملک (ت ۳۱۸ھ): تھذیب سیرۃ ابن ھشام لعبد السلام ھارون' طبقہ ثانیہ الموسستہ العربیۃ الحدیثۃ' القاہرۃ' ۱۹۶۴ء
ابن حجر العسقلانی احمد بن علی: فتح الباری' شرح صحیح الامام البخاری مطبوعہ سعودی عرب۔
ابن فرحون: التبصرۃ' مطبوعہ القاہرۃ
ابن عابدین' حاشیۃ ردالمحتار علی الدر المختار' مطبوعہ بیروت ۱۹۶۶ء
ابن عاشور' محمد طاہر: مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ' مطبوعہ تونس ۱۳۶۶ھ
ابن قدامہ ابومحمد عبداللہ: المغنی مطبوعہ القاہرۃ' ۱۹۶۸ء
ابن کثیر ابوالفداء الدمشقی: البدایہ والنہایۃ مطبوعہ بیروت' ۱۹۷۷ء
ابن کثیر ابوالفداء الدمشقی: مختصر تفسیر ابن کثیر' اختصار محمد علی الصابونی' مطبوعہ

بیروت، ۱۹۸۱ء

ابن منظور: لسان العرب، مطبوعہ بیروت

ایٹن ہاوزن: الرسم العربی، عربی ترجمہ عیسیٰ سلیمان

ابوالاجفان محمد عبدالہادی: مسائل السماسرة للابیانی

مشمولہ مجلّہ ابحاث الاقتصاد الاسلامی جلد ا شمارہ ۳، ۱۹۸۴ء

ابوالطیب اللغوی: مراتب النحویین تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم مطبوعہ دار النہضة، ۱۹۵۵ء

احمد سلیم سعیدان: علم الحساب عندالعرب، مطبوعہ مجلة عالم الفکر الکویتیة جلد ۲ عدد ا، اپریل ۱۹۷۱ء

احمد الغمراوی: النقد التحلیلی الکتاب فی الادب الجاهلی،

احمد سعیدان: کتاب الاعداد المتاحابة، تالیف ثابت بن قرة، مطبوعہ الجامعة الأردنیة ۱۹۷۷ء حولیات الجامعة التونسیة، جلد ۱۳، ۱۹۷۶ء

الآلوسی البغدادی: روح المعانی (بیروت ۱۹۷۸ء)

ارنولڈ سرتو ما س: الدعوة الی الاسلام ترجمہ حسن ابراہیم حسن و رفقاء، طبعة ثالثة، مکتبة النهضة المصریة القاهرة، ۱۹۷۱ء

اسد رستم: مطلع التاریخ لدی الصباغ، الحدیث النبویؐ،

احمد محمد ابراہیم: القصاص فی الشریعة الاسلامیة، مطبوعہ ۱۹۴۴ء

الالبانی ناصر الدین (تحقیق): مشکاة المصابیح ۸۶۲/۲، مطبوعہ دمشق

احمد الشرباصی: القصاص فی الفقه الاسلامی مطبوعہ ۱۹۶۸ء

احمد بن میلاذ الحکیم: تاریخ الطب العربی التونسی مطبوعہ سنہ ۱۹۸۰ء

امین اسعد خیر اللہ: الطب العربی، مطبوعہ بیروت، ۱۹۴۶ء

انور عبدالملک: ازمة الاستشراق (مطبوعہ مجلّہ دیوجین، (سرما ۱۹۶۳ء نمبر ۴۴)

الاسلام والعرب فی دراسات العلماء الاسبان

البتانی:المجانی الحدیثة مطبوعہ بیروت ۱۹۴۶ء
البخاری:الجامع الصحیح
باقرطہ ورفقاء:تاریخ ایران القدیم،مطبوعہ بغداد،۱۹۷۹ء
بالنشیاآنخل جنثالث :تاریخ الفکر الاندلسی،ترجمہ ڈاکٹر حسین مونس، مطبوعہ القاہرۃ،
۱۹۵۵ء
البکری۔ابوعبیداللہ بن عبدالعزیز:معجم مااستعجم مطبوعہ القاہرۃ
البلاذری احمد بن یحییٰ بن جابر (ت ۲۷۹ھ۔):انساب الاشراف،
الجزءالاول تحقیق محمد حمیداللہ معھد المخطوطات لجامعۃ الدول العربیۃ، دارالمعارف،القاہرۃ ۱۹۵۹ء
بدوی عبدالرحمٰن:التراث الیونانی فی الحضارۃ الاسلامیۃ،القاہرۃ،۱۹۴۰ء
البکری،ابوعبیداللہ بن عبدالعزیز:معجم مااستعجم مطبوعہ القاہرۃ
بروکلمان کارل:تاریخ الشعوب الاسلامیۃ،ترجمہ فارس والبعلبکی، پانچواں ایڈیشن،
دارالعلم للملایین،بیروت،۱۹۶۸ء
تاریخ الادب العربی،ترجمہ عبدالحلیم نجار،مطبوعہ دارالمعارف القاہرۃ
البھی، د:محمد:الفکر الاسلامی الحدیث وصلته بالاستعمار الغربی،
پانچواں ایڈیشن۔دارالفکر،بیروت۔
البھوتی، منصوربن یوسف :الروض المقنع شرح زاد المستنفع، مطبوعہ
قاہرۃ۱۳۷۹ھ،تحقیق محبّ الدین الخطیب۔
الباقلانی:اعجاز القرآن،دارالمعارف،۱۹۵۴ء
بلاشیر،ریجی:تاریخ الادب العربی،ترجمہ ابراہیم الکیلانی،مطبوعہ دمشق
البیرونی:کتاب الصیدلة کراچی۱۹۷۳ء
الآثارالباقیة عن القرون الخالیة۔
القانون المسعودی

باسیل تا تاکیس: الفلسفة البازنطینیة عربی ترجمہ از محمد عبدالہادی ابوریدۃ مطبوعہ ۱۹۳۸ء
بدوی عبدالرحمٰن: التراث الیونانی فی الحضارۃ الاسلامیۃ مطبوعہ القاہرۃ ۱۹۴۰ء
بشر فارس: الزخرفة الاسلامیة، مطبوعہ پیرس ۱۹۴۸ء
بیل، جی: العمارۃ العربیۃ فی مصر الاسلامیۃ، عربی ترجمہ فرید شافعی القاہرۃ ۱۹۷۰ء
پال ماسون اور سل: الفلسفة فی الشرق، عربی ترجمہ از محمد یوسف موسیٰ، مطبوعہ دار المعارف القاہرۃ، ۱۹۴۵ء

التوضیح والبیان عن شعر نابغة ذبیان (مطبعة السعادۃ)
جعفر الخیاط: علم الفلاحة عند المولفین، العرب بالاندلس
الجبوری عبداللہ محمد: فقه الامام الاوزاعی مطبوعہ بغداد ۱۹۷۷ء۔
الجزائری عبدالرحمٰن: الفقه علی المذاهب الاربعة، مطبوعہ بیروت دار الفکر بلا تاریخ۔
جاحظ: البیان والتبیین،
جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام
الحداد: المسیح فی القرآن،
الحداد: الانجیل فی القرآن،
الحداد: القرآن والکتاب،
حسین مونس: فجر الاندلس مطبوعہ القاہرۃ، ۱۹۵۹ء
حیدر علی: دار الاحکام شرح مجله الاحکام، مطبوعہ بیروت۔
حمود سامی حسن: تطویر الاعمال المصریه بما یتفق والشریعة الاسلامیة، مطبوعہ عمان، (اردن) ۱۹۸۱ء
حسین مونس (تحقیق): ذکر مشاهیر اهل فاس فی القدیم، مصنف ابوالولید اسماعیل بن الاحمر متوفی سنہ ۸۰۷ھ جس کی ایک دوسری کتاب ''روضة النسرین'' کے نام سے ہے یا مصنف عبدالقادر الفاسی متوفی سنہ ۱۰۵۰ھ۔

خطیب البغدادی: تاریخ بغداد اور مدینة السلام، (القاہرة مکتبة الخانجی، ۱۹۳۱ء ۱۴جزاء)

خلیل نامی: اصل الخط العربی وتاریخ تطورة (مجلّہ کلیہ الآداب جامعة القاہرة جلد نمبر۳ شمارہ نمبر۱)

الخصاف: کتاب الحیل والمخارج تحقیق جوزف شاخت مطبوعہ ہانوور ۱۹۲۳ء

خان محمد صدیق حسن: نیل المرام من تفسیر آیات الاحکام مطبوعہ بیروت ۱۹۸۱ء

الخیاط عبدالعزیز، الشرکات فی الشریعة، القانون والوصفی، مطبوعہ عمان، ۱۹۷۱ء

الخشنی محمد بن الحارث: تاریخ قضاة قرطبة تحقیق ربیرا مطبوعہ میڈریڈ

خلیل، عمادالدین، التفسیر الاسلامی للتاریخ، دارالعلم للملایین بیروت ۱۹۷۴ء

دراسة فی السیرة مؤسسة الرسالة بیروت ۱۹۸۱ء

فی التاریخ الاسلامی: فصول فی المنهج والتحلیل، المکتب الاسلامی بیروت ۱۹۸۰ء

خان محمد صدیق حسن: نیل المرام من تفسیر آیات الاحکام، مطبوعہ بیروت ۱۹۸۱ء

الجزائری عبدالرحمٰن: الفقه علی المذاهب الاربعة، مطبوعہ بیروت دارالفکر بلا تاریخ۔

حمود سامی حسن: تطویر الاعمال المصریه بما یتفق والشریعة الاسلامیة، مطبوعہ عمان، (اردن) ۱۹۸۱ء

حیدر علی: دارالاحکام شرح مجلة الاحکام مطبوعہ بیروت۔

دیوان لبید بن ربیعة، مطبوعہ جرمنی ۱۸۹۱ء

دیوان عبیدبن الابرص، تحقیق ڈاکٹر حسین نصار، مطبوعہ الحلبی، ۱۹۵۷ء

دیوان النابغة الذبیانی، تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم، دارالمعارف، ۱۹۷۷ء

دائرة المعارف الاسلامیة، عربی ترجمہ احمد الشنتناوی ورفقاء،

مطبوعہ القاہرہ' دار الشعب' ۱۹۳۳ء

درمنغم' امیل: حیاۃ محمد' ترجمۃ عادل زعیتر'
دوسرا ایڈیشن' دار احیاء الکتب العربیۃ' القاہرہ' ۱۹۴۹ء

دروزۃ' محمد عزۃ: سیرۃ الرسول: صور مقتبس من القرآن الکریم'
طبع ثانی' مطبعۃ عیسیٰ البانی' القاہرۃ ۱۹۶۵ء

الدوری' عبدالعزیز ورفقاء: تفسیر التاریخ' مکتبۃ النھضۃ' مطبوعہ بغداد

دوزی' رینہارت: تاریخ مسلمی اسبانیا' الجزء الاول' عربی ترجمۃ حسن حبشی'
المؤسسۃ المصریۃ العامۃ' دار المعارف' القاہرۃ' ۱۹۶۳ء

دینیہ' اتین (ناصر الدین الجزائری) وسلیمان عیسی الیزائری: محمد رسول اللّٰہ'
ترجمۃ عبدالحلیم محمود ومحمد عبدالحلیم' طبع ثالث' الشرکۃ العربیۃ' القاہرۃ' ۱۹۵۹ء

الرازی: رسائل فلسفیۃ' الطب الروحانی' بیروت ۱۹۷۳ء

رضا' احمد: معجم متن اللغۃ' مطبوعہ بیروت ۱۹۵۸ء

رفیق المصری: مصرف التنمیۃ الاسلامی

الرامھرمزی: المحدث الفاصل بین الراوی والواعی

الزرقاء احمد بن محمد: شرح قواعد مجلۃ الاحکام العدلیہ' بیروت' ۱۹۸۳ء۔

الزرقاء مصطفیٰ احمد: عقد البیع فی الفقہ الاسلامی' مطبوعہ دمشق'
مطبعۃ الجامعۃ السوریۃ' ۱۹۴۸ء

المدخل الفقھی العام' مطبوعہ دمشق' مطبعۃ الحیاۃ' ۱۹۶۴ء

المدخل الی نظریۃ الالتزام العامۃ فی الفقہ الاسلامی'
مطبوعہ دمشق' مطبعۃ الحیاۃ' ۱۹۰۴ء

نظام التأمین' موقعہ فی المیدان الاقتصادی بوجہ عام
وموقف فی المیدان الاقتصادی بوجہ عام وموقف الشریعۃ

الاسلامة منه مشمولہ ''بحوث مختارۃ''' ترتیب: د/محمد صقر' جدۃ' جامعۃ الملک عبدالعزیز'
۱۹۸۰ء

الزرکلی' خیرالدین: کتاب الاعلام مطبوعہ بیروت

الزاہروای' ابوالقاسم: التعریف لمن عجز عن التالیف' مطبوعہ قاہرہ

الزرقاء احمد بن محمد: شرح قواعد مجلة الاحکام العدلیه' بیروت' ۱۹۸۳ء۔

زکی نجیب محمود: جابر بن حیان' قاہرہ ۱۹۶۲ء

زکی محمد حسن: اطلس الفنون الاسلامیة

الزمخشری: الکشاف (مصر' ۱۹۴۸ء)

السباعی' مصطفیٰ: السنة ومکانتها فی التشریع الاسلامی

السرخسی' شمس الائمہ: کتاب المبسوط' مطبوعہ قاہرہ' دارالمعرفۃ' ۱۹۰۶ء

سلامہ موسیٰ: عبداللطیف البغدادی فی مصر مطبوعہ قاہرۃ

السیوطی' عبدالرحمٰن جلال الدین: نصیحة اهل الیونان فی الرد علی منطق الیونان' مطبوعہ دارالکتب العلمیۃ بیروت'

اعلام الاریب بحدوث بدعة المحاریب' مخطوطہ دارالکتب المصریۃ'

الاتقان فی علوم القرآن' قاہرہ ۱۹۵۱ء

المزهر'

شحاتۃ' شفیق: نظریة الالتزامات فی الشریعة الاسلامیة مطبوعہ قاہرہ' مطبعۃ الاعتماد' ۱۹۳۶ء

الشافعی' محمد بن ادریس: کتاب الاُم' بروایة الربیع بن سلیمان المرادی: مطبعۃ بولاق' ۱۳۲۱ھ' (۷ اجزاء)

الشیبانی' محمد بن الحسن: کتاب الآثار

شبلی نعمانی: سیرت النبیؐ (اعظم گڑھ' دارالمصنفین' ۱۹۹۶ء)

الشوکانی، محمد بن علی (متوفی ۱۲۵۰ھ) :نیل الاوطارشرح منتقی الاخبار عن احادیث سید الاخیار، مطبعۃ مصطفیٰ البابی، ۱۹۵۲ء ۸ مجلدات

الشاطبی: الموافقات

شیخ شلتوت: الاسلام عقیدۃ وشریعۃ، القاہرہ ۱۹۶۴ء

منہج الفقہ عندالمحدثین، مطبوعہ القاہرۃ،

شکیب ارسلان: النقد التحلیلی لکتاب فی الادب الجاھلی،

شرح النیسابوری علی التذکرۃ فی لنصیرالدین الطوسی،

مخطوطہ تونس ۳۶، نمبر ۲۳۶۔

شحاتہ شفیق: نظری الالتزامات فی الشریعۃ الاسلامیۃ مطبوعہ قاہرہ مطبعۃ الاعتماد ۱۹۳۶ء

صدیقی، محمد نجاۃ اللہ : لماذا المصارف الاسلامیۃ، ترجمہ رفیق المصری، مطبوعہ جدہ ۱۹۸۲ء

صلاح الدین المنجد: المستشرقون الالمان، بیروت ۱۹۷۸ء

الضبی : المفضلیات، مطبوعہ دارالمعارف مصر، پانچواں ایڈیشن، تحقیق احمد شاکر اور عبدالسلام ہارون۔

الضبی، ابوجعفراحمد بن یحییٰ: بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال الاندلس، مطبوعہ قاہرہ

الطبری، محمد ابن جریر (ت ۳۱۰ھ۔) : تاریخ الرسل والملوک،
تحقیق محمد ابی الفضل ابراہیم، دارالمعارف، القاہرۃ، ۱۹۶۱۔۱۹۶۲ء

طہ حسین: فی الادب الجاھلی، مطبوعہ ۱۹۲۷ء، مطبوعہ مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت ۱۹۷۸ء

بعنوان ''اصول الشعر العربی'' مطبوعہ دارالعلم للملایین، بیروت ۱۹۷۹ء،

عباس محمود العقاد: اسلامیات' دارالشعب' قاہرۃ

عبدالقادر عودۃ: التشریع الجنائی الاسلامی مقارنا بالقانون الوضعی 'متعدد ایڈیشن

عبدالکریم شحادۃ: دراسۃ عبداللطیف البغدادی مطبوعہ حلب' ۱۹۷۷ء

ابن النفیس المکتشف الاول للدورۃ الدمویۃ الرؤیۃ'

عفیف بہنسی: جمالیۃ الفن العربی'

عبدالعزیز الدولاتلی: مدینۃ تونس فی العہد الحفصی

(منشورات سراس' تونس' ۱۹۸۱ء)

علی اللواتی: جمالیۃ الرسم العربی'

عبدالرحمٰن الطیب الانصاری: اثرالفنون العربیۃ قبل الاسلام فی الفن الاسلامی۔ (محاضرات) صنعاء' ۱۹۸۰ء

عبداللہ الریثی: فقہ الفقہاء السبعۃ۔

عبداللہ المصری: الآثار فی المملکۃ العربیۃ السعودیۃ' ریاض ۱۹۷۵ء

العبادی' عبدالسلام داود: المُلکیۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ مطبوعہ عمان' مکتبۃ الاقصیٰ' ۱۳۹۷ھ

علاء الدین الطرابلسی: معین الا حکام'

علام' محمد مہدی: حاشیہ علی مقال شاخت عن الزکاۃ'

مشمولہ عربی دائرۃ المعارف الاسلامیۃ (د/ شنتاوی ورفقاء)

گستاؤلیبان: المدنیۃ العربیۃ' عربی ترجمہ از عادل زعیتر' بیروت ۱۳۹۹ھ

گولڈزیہر: العقیدۃ والشریعۃ فی الاسلام (عربی ترجمہ ازیوسف موسیٰ وغیرہ) مصر ۱۹۴۸ء

مذاهب التفسیر الاسلامی' عربی ترجمہ از عبدالحلیم النجار' (مکتبۃ المثنیٰ' بغداد

۱۹۵۵ء)
الدراسات الاسلامیة' (عربی ترجمہ)' مطبوعہ ۱۹۷۱ء
العقیقی' نجیب: المستشرقون' دارالمعارف' القاہرہ ۱۹۶۴ء
علی' جواد: تاریخ العرب فی الاسلام (السیرۃ النبویۃ)
الجزء الاول' بغداد' مطبعۃ الزعیم ۱۹۶۱ء
عمر فروخ و مصطفیٰ الخالدی: التبشیر والاستعمار فی البلاد العربیۃ
طبع رابع' المکتبۃ العربیۃ' بیروت' ۱۹۷۰ء
فالیس' لیوبولد (محمد اسد): اسلام علی مفترق الطرق'
چھٹا ایڈیشن' دارالعلم للملایین' بیروت' ۱۹۶۵ء
فتح الاندلس' نامعلوم مؤلف' مطبوعہ الجزائر
الفتح بن خاقان القیسی: قلائد العقیان محاسن الاعیان' مطوبہ بولاق ۱۲۷۷ھ
مطمح النفس ومسرح التأنس' مطبوعہ قسطنطنیہ ۱۳۰۲ھ
القاری' احمد بن عبداللہ: کتاب مجلة الاحکام الشریعة علی مذہب الامام احمد بن حنبل' مطبوعہ جدہ ۱۹۸۱ء
القاسمی' جمال الدین: موعظة المؤمنین من احیاء علوم الدین'
تحقیق عاصم البیطار' بیروت ۱۹۸۱ء
القاضی عبدالوہاب بن علی بن نصر البغدادی المالکی: الاشراف علی مسائل الخلاف'
مطبعۃ الارادۃ' بلا تاریخ۔
القرضاوی' یوسف: فقه الزکاۃ' مطبوعہ بیروت' ۱۹۷۳ء
الکاسانی' علاء الدین: مدائح الصنائع فی ترتیب الشرائع مطبوعہ قاہرہ' ۱۳۲۸ھ

کمال الدین الفارسی: تنقیح المناظر'
کراوس، مال (تحقیق) منتخب رسائل جابر بن حیان': کتاب الخواص الکبیر'
کتاب القدیم' کتاب التصریف' وغیرہ
ماجد فخری: مقالہ بعنوان "الدراسات الفلسفیة العربیة" مشمولہ کتاب "الفکر الفلسفی فی مأة سنة" مطبوعہ الجامعۃ الامریکیۃ' بیروت' ۱۹۶۲ء
مالک' (امام): الموطا تحقیق محمد فواد عبد الباقی' مطبوعہ دار الشعب القاہرۃ
محمد رشید رضا: الوحی المحمدی' (دار المنار' مصر' ۱۹۵۵ء)
محمد صبیح: عن القرآن' مطبوعہ القاہرۃ' ۱۹۳۹ء
محمد غلاب: نظرات استشراقیة فی الاسلام'
محمد مصطفیٰ شلبی: الفقہ الاسلامی بین المثالیة والواقعیة' تیسرا ایڈیشن' بیروت' ۱۹۸۲
المدخل فی التعریف بالفقہ الاسلامی' مطبوعہ بیروت' ۱۹۸۱ء
اصول الفقہ الاسلامی' مطبوعہ بیروت' ۱۹۷۴ء
محمد مصطفیٰ الاعظمی: الحدیث النبویؐ' چوتھا ایڈیشن المکتب الاسلامی ۱۹۸۲ء
دراسات فی الحدیث النبوی وتاریخ تدوینہ
منہج النقد عندالمحدثین
کتاب التمییز لمسلم' مطبوعہ ریاض ۱۲۰۳ھ
مسلم (امام) بن الحجاج: صحیح مسلم' شرح النووی' مطبوعہ قاہرہ' کتاب الشعب' بلا تاریخ۔
المصری' رفیق: الجامع فی اصول الربا' مخطوطہ' دمشق
مصرف التنمیہ الاسلامی' بیروت' موسسۃ الرسالۃ' ۱۹۸۱ء

المطیعی، محمد نجیب: تکملة المجموع للنووی مطبوعہ جدہ، بلا تاریخ
معجم الفقه الحنبلی، مطبوعہ وزارۃ الاوقاف، کویت، ۱۹۷۳ء
موسیٰ محمد یوسف: تعلیق علی مقال شاخت عن الزکاة، مشمولہ شنتناوی ورفقاء، ج ۱۰،
المناوی، محمد عبدالرؤف: فیض القدیر سریع الجامع الصغیر، مطبوعہ بیروت، دارالمعرفة، ۱۹۷۲ء
المنذری، الحافظ: مختصر صحیح مسلم تحقیق محمد ناصر الدین الالبانی،
المیدانی، عبدالغنی الغنیمی الدمشقی: اللباب شرح الکتاب، مطبوعہ حمص وبیروت، دارالحدیث ودارالکتاب العربی، بلا تاریخ
محمد ابوزہرة: المعجزة الکبریٰ۔ القرآن، (مطبوعہ دارالفکر العربی)
الجریمة، مطبوعہ القاہرة،
العقوبة، مطبوعہ القاہرة،
ابوحنیفہ،
عوض محمد عوض: دراسات فی الفقه الجنائی، اسکندریہ ۱۹۸۱ء
محمد سلیم العواء: من اصول النظام الجنائی الاسلامی، القاہرہ ۱۹۸۹ء
: تفسیر النصوص الجنائیة، مطبوعہ دارعکاظ، ریاض ۱۹۸۲ء
مصطفیٰ عبدالرزاق: تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة، مطبوعہ لجنہ التالیف والترجمہ والنشر، القاہرہ ۱۹۵۹ء
مصطفیٰ الشکعة: الادب الاندلسی، موضوعاته وفنونه مطبوعہ دارالعلم للملایین، بیروت۔
الشعر والشعراء فی العصر العباسی، مطبوعہ دارالعلم للملایین، بیروت
مصطفیٰ عوض الکریم: فن التوشیح، مطبوعہ بیروت۔

محمد لطفی جمعہ: تاریخ فلاسفة الاسلام فی المشرق والمغرب'' مطبوعہ القاہرہ' ۱۹۳۷ء

مصطفیٰ نظیف: الحسن بن الهیثم :بحوثه وکشوفه البصرية' ج ۱ القاہرہ' ۱۹۴۲ء

محمد عابد الجابری: تکوین العقل العربی مطبوعہ دار الطلیعہ' بیروت ۱۹۸۴ء

نحن والتراث'

الخطاب العربی المعاصر'

مطبوعہ دار الطلیعۃ' بیروت ۱۹۸۳ء

محمد بن عبوو: التصور التاریخی للاندلس قد یمًا و حد یثاً'

مجلۃ تاریخ المغرب' ۱۹۸۳ء شمارہ نمبر ۲۹۔۳۰

(جولائی۔اگست ۱۹۸۳ء)

موریس بوکائے :القرآن و التو راۃ والعلم' عربی ترجمہ مطبوعہ دار المعارف' القاہرۃ' ۱۹۷۷ء

محمد ارکو ن: الاسلام الحدیث منو جهة نظرالاستاذ جی ان فون جرونبوم (عربی)

محمد احمد الغمر اوی: النقدالتحلیلی لکتاب فی الادب الجاهلی'

المطبعۃ السلفیۃ قاہرہ ۱۹۲۹ء

محمد نسیب الرفاعی: تیسیر العلی القدیر لاختصار تفسیر ابن کثیر'

بیروت' ۱۹۷۳ء'

المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم

المسعودی' ابوالحسن: مروج الذ هب ومعادن الجوهر ۱۹۵۸ء

مستشرقین کے ایک گروہ کی کتاب ''التاریخ العربی القدیم'' ترجمہ فواد حسنین علی۔

مجلہ المباحث' تونس۔ عدد ۲۵ / اپریل ۱۹۴۶ء

محمد کرد علی: الاسلام والحضارة العربیة' قاہرہ ۱۹۳۴ء

محمد السویسی: منزلة العلماء من اهل الذمة فی المدینة المسلمة' مقالہ مطبوعہ المجلة العربیة' جلد ۵ شمارہ ۱۱ فروری ۱۹۸۲ء

تحقیق اعمال الحساب' تونس ۱۹۶۹ء

محمد جمال الفندی وامام ابراهیم احمد: البیرونی مطبوعہ مصر ۱۹۶۸ء

محمد السویسی: ادب العلماء الرازی' تونس ۱۹۷۹ء

محمد سلیم العوا: المنهج فی علم السیاسة مطبوعہ اسکندریہ ۱۹۷۹ء

النظام السیاسی للدولة الاسلامیة' قاہرہ ۱۹۷۹ء

حق مقاومة الحکومات الجائرة فی المسیحیة والاسلام فی الفلسفة السیاسیة' والقانون الوضعی' اسکندریہ ۱۹۵۰ء

مرکیس' جی: الفن الاسلامی' عربی ترجمہ عفیف بہنسی' مطبوعہ دمشق' ۱۹۶۳ء۔

مجلہ فصول' مقالہ ''اندلس فی شعر شوقی'' جلد ۳' خصوصی شمارہ ا' حافظ وشوقی'

مسلم (امام) بن الحجاج: صحیح مسلم' شرح النووی' مطبوعہ قاہرہ کتاب الشعب' بلا تاریخ۔

محمود مکی: الاندلس فی شعر شوقی' مجلہ "فصول"

المراکشی عبدالواحد: المعجب فی تلخیص اخبار المغرب' تحقیق محمد سعید العریان' مطبوعہ القاہرہ۔

المقری احمد بن محمد: نفح الطیب من غصن الاندلس الرطیب' تحقیق محی الدین عبدالحمید۔

المراکشی عبدالواحد: المعجب فی تلخیص اخبار المغرب'
تحقیق محمد سعید العریان' مطبوعہ القاہرہ
المقری احمد بن محمد' التلمسانی: نفح الطیب من غصن الا ندلس الرطیب'
تحقیق احسان عباس' بیروت ۱۹۶۸ء
النباہی ابوالحسن بن عبداللہ المالقی: تاریخ قضاۃ الا ندلس' مطبوعہ بیروت
الندوی' ابوالحسن علی الحسنی: الاحکام الاربعة: الصلاۃ' الزکاۃ' الصوم'
الحج' فی ضوء الکتاب والسنة مقارنة مع الدیانات الأُخریٰ' مطبوعہ
بیروت' دار الفتح' ۱۹۶۷ء
ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین'
مطبوعہ بیروت' الاتحاد الاسلامی العالمی للمنظمات الطلابیہ
ودار القرآن الکریم ۱۹۷۸ء
ناصر الدین الاسد: القیان والغناء فی الجاھلی' (دار المعارف' مصر)
مصادر الشعر الجاھلی
النسائی: سنن النسائی' بشرح الحافظ السیوطی' وحاشیة الامام
السندی' مطبوعہ بیروت دار الفکر ۱۹۳۰ء
نشات الحمارنہ: تاریخ اطباء العیون العرب
الواقدی' محمد بن عمر بن واقد (۲۰۷ھ): کتاب المغازی' تحقیق مارسدن جونس'
مطبعۃ جامعۃ اکسفورڈ ۱۹۶۶ء
ولہاوزن' یولیوس: تاریخ الدولة العربیة' ترجمہ عبدالہادی ابوریدۃ
طبع ثانی' لجنۃ التألیف والترجمۃ والنشر' القاہرۃ' ۱۹۶۸ء
واٹ' منٹگمری: محمد فی مکۃ' عربی ترجمہ شعبان برکات' المکتبۃ العصریۃ' بیروت:
محمد فی المدینۃ (ناشر مصنف)

ولفونسن، اسرائیل: تاریخ الیهود فی بلاد العرب فی الجاهلیة وصدر الاسلام، مطبعة الاعتماد القاهرة، ۱۹۲۷ء

الهندی، علاء الدین علی متقی البرہانفوری: کنزالعمال الی سنن الاقوال والافعال، مطبوعہ حلب، مکتبة التراث الاسلامی، بلا تاریخ۔

ہنری کوربن: تاریخ الفلسفة الاسلامیة منذالاصول اِلی وفاة ابن رشد، عربی ترجمہ

: تاریخ الفلسفة الاسلامیة منذ ابن رشد الی ایامنا، عربی ترجمه:
تاریخ الفلسفة الاسلامیة، عربی ترجمہ از سید نصیر مروة وسید حسن قبیسی مراجعہ وتعلیق امام موسیٰ الصدر وزکریا تامرت، مطبوعہ ۱۹۶۶ء

منشورات عویدات، بیروت۔

یاقوت الحموی الرومی: معجم الادباء تحقیق مارگولیوتھ، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۲۵ء

EUROPEAN SOURCES

Alain, propos d' un normand. Tome II [paris ,1956]

Alexander papadopoulo, L'Islam et L'Art Musulman
[paris, Editions L. Mazenod, 1976]

Andres, Juan, Origin Progresos y estado actual do toda la literatura. Ed. Italiana,
1782.98; trad. Castellana, 1784'806

Anderson J.N.D., Homicide in Islamic Law
in BSOAS, 1951, pp. 811.818

Asin palacios M ., La escatalogia musulmana en la Divina Comedia [Madrid, 1919]

Austruy, A., vocation economique de
l'Islam.

Brehier, E.,L 'histoire de la philosophie
Tome I, Fasc' I [paris, 1960]

Bacile Tatakis La philosophie byzantine.P.U.F.

Browne, E. G.,A Literary History of Persia.

Bertrand de Jouvenel, Le pouvoi
[London. Routledge & kegan paul,1967]

Berque, J., Cent Vingt cinq ans de Sociologie maghrebiene
in Annales, 1957

Bousquet G.S., L'Ethique sexuelle de l' ; Islam
[Paris' 1952]

Berque, J., Cent Vingt cinq ans de Sociologie
maghrebiene, in Annales, 1959

Bell, G.,Palace and Masque at Ukhaidir
[Oxford, 1974]

Brunschvick, R., La Berberie Orientale sous la dynastie des

Hafsides des origines a la fin du XVe siecle
[Paris, 1940]
Burkhardt, T., Art of Islam [London, 1976]
Brehier, E., L'histoire de la philosophie
Tome I,Fasc. I [Paris, 1976]
Blachere, R., Introduction au Coran [Paris, 1947]
Blachere. R., Le Probleme de Mohamad [Paris, 1952]
Bryan R.Wilson., [ed] Rationality [Oxford,
1974]
Caetani., Annali Dell Islam ,V 323'324
Carra de Vaux., Le Coran [paris, 1783]
Carlyle, Thomas., On Heroes, Heroes Worship and the Heroic in
History [London 1849]
Christian Jambet: La Logique des Orientaux : Henry Corbin, et la
Science des formes (ed. du Suil Paris, 1983)
Coristopher Dawson., Les Origines de l'Europe et de La civilisation
Europeene
Cipola, Carlo M.,Before the Indusrtrial Revolution European Society
and Economy 1000.1700[London,1976]
Claude Levy staruss,Tristes tropiques [Paris,1955]
Corbin, Henri.,Histoire de la Philosophie islamique [paris ,Gallimard,
Coll. Idee,1964]
Coulson,N,J.,Bayt al.Mal in the Encyclopaedia of Islam
Coulson.,A History of Islamic Law [1964]
Coulson.,Succession in the Muslim Family
[1971]
Coulson.,The State and the Individual in Islamic Law in International
and Comparative Law Quarterly,Jan,1957]
Coulson.,Doctrine and Practice in Islamic Law. in BSOAS 18/2,1956

Coulson.,Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence.A History of Islamic Law[1964]

Cousin,V.,Cours de l'histoire de la philosophie.[Paris,1941]

Creswell,K.A.C.,Early Muslim Architecture.

Casanova,Mohamed et la fin du monde.

Codera, F. Estudios Criticos de Historia Arabe Espanola [Madrid,1917]

Conde, Jose Antonio,Historia de los Arabes en Espana [Madrid,1820]

Coulson,N.J,Bayt al.Mal in The Encyclopaedia of Islam [London 1960]

Cheyson,E., L'etude de l'homme social et la Colonisation [Revue Generale Internationale, 1987,II,]

Creswell, K.A.C.,Early Muslim Architecture.

Destahne de Bernis,G.,Islam et developpement economique

David Eugene Smith and Charles Karpinski, The Hindu Arabic Numerals[1911]

Danjon,Cosmographie [Paris, 1948]

Dimont, C.T. Charity in Encyclopadia of Religion and Ethics

Dozy,Reinhardt,Histoire de Musulmans d'Espagne [Leyden,1861]

Ed.Levi Provencal,Leyden,1932

Dozy,Reinhardt,Scriptorum Arabum Loci de Abbadidis [Leyden,1847.63]

Ernst Darmastoedtn.,The Arabic Works of Jabir.tr.into English by Richard Russel

[London.1928,1978]

Eraben,p.,Essai de philosophie de l'Arabesque [Actes du XIve Congres int.des Orientalistes] Alger.1905,2e Partie [Uroux Paris, 1907]

Encylopaedia of Islam [Leiden,1913.1938]

Encyclopaedia of Religions and Ethics.

Encyclopaedia of Social Sciences,Vol.13[1957]

Encyclopaedia Britannica[1970.1980]

Keter Publishing House,1971]:EncyclopaediaJudaica[Jerusalem

Elggod,C.,Persian Science,in A.J.Arberry's The
Legacy of Persia[Oxford,1953]

Fanning, William H.W,Tithes in The Catholic Encyclopaedia.

Fikry,A.,Nouvelles recherches sur la grande mosquee de Kairouan

Fitzgerald,S,V.,The Alleged Debt of Islamic to Roman Law .in The
Quarter.Vol.67

Hirschfield, H,Priest,Priesthood[Jewish]in Encyclopaedia of Religions
and Ethics.

Goldziher,I.,Muhammedanishe Stidien, V.L.I

Garber,O.,The Formation of Islamic Art [1973]

Gayangos,Pascual.,The History of the Mohammedan Dynasties in
Spain.2 Vols[London,1840.43]

Gonzalez,Palencia A,Historia de la Espana Musulmana 4a
ed.Editorial Labor [Barcelona, 1945]

Gauthier,P., L'esprit semitique et l'esprit aryen
[Paris,1923]

Gibb,H.AR.,Mohammedanism.

Gibb,H.AR...,in Journal of Comparative Legislation and International
Law. Vol.33.

Goitien, D.S.,Studies in Islamic History .

Griffini,H.,Poemetta di Qadem ben Quadim [Rome,1918]

Golvin,L.,Essai L'architecture religieuse Musulmane.
Tome I.[Generalites]1970,Tome II.[L'art reliteux de Umayyads de
Syrie]1971,Tome III,

[L'architecture religieuse des Grands Abbasids],1974

Golvin,L.,Quelques aspects de l'architecture domestiques, en R.AYC.E.R.R.Aix .en Provence,Tome II

Golvin,L.,Apercu sur les Techniques de construction a Sana a Republique Arabe de Yemen.

Bulletin d'Et Orient, Annee1979.

Golvin,L.,Quelques reflections sur al Frormation de l'esthetique musulmane dans Melanges de A.Eel;

Correspondance d'Orient.Vol II,publications du centre pour l'Etudes des problemes du Monde Musulman contemporain.

Golvin,L.,La Mosquee [publ.d'Et .Sup.Islamique d'Alter.[1964]

Golvin,L.,Essai sur l'arrhitecture religieuse Musulmane,Tome I

Gobineau,Religions dt Philosophies dans l'Asie Centrale.

Gerard de Bernis ,Cahirs de l'Institut de Sciences Economiques Appliquees N 106.Octobre 1960,L'Islam l'economie et la technique

Habib al .Shetti, in Proche.Oriente et Tiers Monde .No7,Juin 1983

Hall Williams., The English penal System in Transition.[London,1970]

Helmyard,E.J.,Chemistry to the time of Dalton .[London and [Oxford,1925]

Helmyard,E.J.,Makers of Chemistry [Oxford,1964]

Henri Terrasee,L'Art Hispano.mauresque des origines au XIII e Siecle [Paris,1932]

Henri Corbin, Histoire de al philosophie islamique [Paris, Gallimard, Coll Idee,1964

Horace.,Ars poetica.

Hubert Grime.,Mohamed[1892]

Isidiro de las Cagigas, Los Mozarabes [Madrid,1947.49]

Jewish Encyclopaedia.

Jobbe Duval,E.,L'Histoirecomparee du droit et l'expansion colonial de la France

[Annales Internationales d'Histoire,1900]

Joseph schacht., Foreign Elements in Islamic

Law in Journal of Comparative Legislation and

International Law [Vol.XXXIII,1950]

Joseph schacht,Introduction to Islamic Law .

Joseph schacht.The Origins of Mohammedan

Jurisprudence[Oxford,1953]

Joseph schacht,[1938],Zakat in The Encyclopaedia of Islam

Joseph schacht,[1961]Zakat in Shorter Encyclopaedia of Islam

Journal Asiatique[Paris,1940]

Karsten,Ingo,Islam and Financial Intermediation in IMF Staff

Papers,Vol 29 No,March 1982

Kemp, P.E. Orentalists Econduits, Orientalists reconduit, in Arabica

XXVII/2,1980

Kraus,p.,Jabir ibn Hayyan, Contribution a l'histoire des idees

scientifique en Islam .2 Vols.

[Cairo,1942.43]

Lammens,Tai'fa La vielle de l'hegire. Melnges de

Saint.Joseph,Beyrouth,III

Lammens,Ziad.

Lammens,La Serie.

Laysh,A., In Asian and African Studies, Vol

.8,No.1.1972

Levi.Provencal,E.,Historie de L'Espagne Musulmane [Paris,1951]

Levi.Provencal,E.,L'Espagne Musulmane au X siecle [Paris,1932]

Lord Simond, quoted in : H.L.A.Hart.,Liberty and Morality

[London,1969]
Lothrop Stoddand.,The Rising Tide of Colour against White world Supremacy [1922.18]
Lucian Woolmann,Erasmus vol.31,No 19 [1979]
Menendez Pida,l Roman.,Historia Critica de Espana [Madrid,1940]
Marc Berge,Les Arabes [Paris, Edit, Lidis, 1978]
Marcais G.,L'art musulman.P.U.F.,1962
Margoliouth D.S,The Origins of Arabic Poetry in Journal of the Royal Asiatic,London ,July ,1925
Margoliuth D.S, Mohammedanism and the Rise of Islam [London,1905]
Margoliuth D.S, Mohammedanism[London,1911]
Margoliuth D.S,The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam [London,1924]
Menendez Pidal,Roman.,Historia Critica de Espana.[Madrid,1940]
Medice Maria Teresa Guerra,Limited liability in Mediterranean From the 12th to the 15th Century, In Tony Ornhnial,de.,Limited Liability and theCorporation[London Croom Helm,1982]
Montgomery Watt.,Mohammad at Mecca]The Clarendon Press.1953]
Montgomery Watt.,Islamic Revelation in the Modern World [Edinburgh 1969]
Montgomery Watt.,Mohammad as the Prophet and Statesman.
Mohammad Saleem al.Awwa,The Theory of Punishment in Islamic Law [University of London,1972]
Munk,S.,Melanges de Philosophie Juive et arabe
Muir,William.,The Caliphate, its Rise, Decline and Fall[London,1891]
Muir,Sir William.,Life of Mahomet
Muir,William,in The Encyclopaedia of Islam [London and

Leyden,1913]

Nienhaus, Volker,Islamic Banks in National Development an International Corporation.AWestern Viwe

Paper read at Instanbul Bankasi T.A.S.Conference[May 20,1982]

New Ton. R.R.Ancient Astronomical observation and the acceleration of the Earth and Moon, (Baltimore and London 1970)

Newton,R.R.,The Earth's acceleration.as deduced from Biruni's data,Memories of The Royal Astronomical Society, 76, 1972.

New Ton. R.R. The Authentsicity of plotemy'lparallaxdata.

Part I,1973,part II,1974

Noeldeke,T.,Die Tradition Uber das Liben Muhammeds.

Perrot,David,Changes in Attitude to Libited

Liabilbty.

The European Experience,in Tony.Orhnial, ed., Limited Liability and the Corporation [London.Croom Helm,1982]

Poston,M.M.ed.The Cambridge Economic History of Europe.2nd ed., Vol. I.The Agrarian Life of the Middle Ages.[Cambridge. The University Press,1966]

Paul Masson .Oursel,La philosophie en Orient,P.U.F.

Paolrien, A.D, Enterves la Nation. de L' etat[Paris 1969]

Prise d'A vese., L'Art Arabe 1877

Peroncel.Hugoz,J.F.,Ke Radeau de Mahomet [Paris,1983]

Renan, E.,m Averroes et l'Averroeisme.[2eme ed,1925]

Renan, E.,Histoire generale et systeme compares des langes semitiques [Paris,6 eme ed.]

Renan, E.,L'islamisme et al science, in Cours et Conference 377, Paris,1887

Rene Maunier,Programme d'une sociologie

Algerienne.Melanges de Sociologie Nordg.*Africaine,[1928]*

Rene Gendarme, La resistance de facteurs socio.culturels au developpement ceonomique. L'eample de l'Islma en Algerie, in Revue Economique

1959. Economie de l'Algerie,Paris,1959

Ribera,J,y Asin Placios.,Manuscriptos arabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta para ampilacion de estudios [Madrid.1912]

Roshdi Rashed. Ibn al Haytham dt le theoreme de Wilson, in Archive for History of Exact Sciences Vol. 22,No.4[1980.4]

Raymond Charles, I am Musulmane.[Paris,1958]

Raymond Charles, Le droit Musulman [Paris1956]

Roshdi Rashed. Resolution des equations numeriques et Algeber Sarafad Din al. Tusi..Viete,in Archive for History of Exact Sciences,vol. 12,No.13[1974]

Sabatier,M..Cours de sociologie indigene.Le petit Colon.[1984]

Simonet, Francisco Javier, Historia de los Mozarabes de Espana [Madrid,1897.1903]

Sord,el Tomeen,Revue des Etudes des Islamiques. Annee1963,Tome XXXI

Sauvager,J.,L mosquee omeyyada de Medina [Paris,Van Oest,1974]

The Catholic Encyclopaedia. Hebermann.,C.G.et al., eds. London The Universal Knowledge Foundation,Inc.,1907.1913[London 1960]

The Muslim World,October 1965

Tenneman,G.T.,Manuel de l'Histoire de la philosophie. traduit de l'allemand par V.Cousin,2eme ed, Tome I,[Paris 1839]

Udovitch, Abraham L., Partnership and profit in Medieval Islam [Princeton,N.J,Princeton University Press, 1970]

Vincent, A.T.H.,Sur L'origine de nos chiffres, notices et extaits des

MSS de Paris,1847

Webke.,Atti dell Accademia Pontificia dei Nouvi Lincie, vol XIX

Weber,Maz,The Agrarian Socioloty of Ancient Civilizations. English translation by R.I.Frank [London.N.L.B.,1976]

Who is Who in America.41 ed.1980.81. Chicago. Marquis Who is Who inc.,1980 Who was Who,1961.1970 London.Adam and Charles Black,1972

Wohlers. Scharf., Traut, Islamic Banking and economics : A new Phenomenon in T. Woholers; Scharf, The Role of Petrocapital Banks in Positive Recycling. OECD Development Centre Working Document, March 1982,PP.186.228

ہماری دیگر کتب

سیرت رحمت عالم ﷺ	(ڈاکٹر اکرم ضیاء العمری)
دُروسِ سیرت	(ڈاکٹر محمد سعید رمضان البوطی)
سیرت رسول ﷺ قرآن کے آئینے میں	(ڈاکٹر عبدالغفور راشد)
حیاتِ سرورِ کائنات	(ملا واحدی دہلوی)
بلغ العلی بکمالہٖ	(خورشید ناظر)
علوم الحدیث	(ڈاکٹر عبدالرؤف ظفر)
صحابہؓ کے سوال نبی رحمت ﷺ کے جواب	(ڈاکٹر سلمان نصیف دحدوح)
عورت عہدِ رسالت میں	(عبدالحلیم ابوشقہ)
نبی اکرم ﷺ اور خواتین	(ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی)
دنیائے اسلام میں سائنس وطب کا عروج	(ڈاکٹر حفیظ الرحمٰن صدیقی)
دُخترانِ ہند	(پروفیسر علم الدین سالک)
مولانا امین احسن اصلاحی (حیات وافکار)	(ڈاکٹر اختر حسین عزمی)
اقبال دُشمنی۔ایک مطالعہ	(ڈاکٹر ایوب صابر)
داستانِ اقبال	(ڈاکٹر صابر کلوروی)
ابن بطوطہ ہوا کرے کوئی!	(ڈاکٹر صہیب حسن)

مذاہبِ عالم میں صرف اسلام کی فکری اساس کے سرچشمے ہر اعتبار سے محفوظ ہیں۔ ان مصادر میں قرآن مجید ایک تہذیب آفریں کتاب اور سنتِ نبویؐ ایک آفاقی ثقافت کی آئینہ دار ہے۔ ہدایت کا ماہِ کامل جب حجاز کی سرزمین پر طلوع ہوا تو کفر و شرک کی ساری قوتیں اس کے مقابل آ گئیں۔ آسمانی مذاہب میں یہود و نصاریٰ اس نورِ ہدایت کو بجھانے میں مصروفِ عمل رہے مگر انہوں نے ہمیشہ منہ کی کھائی۔ پھر صلیبی جنگوں کا مرحلہ شروع ہوا مگر آرزوئے شہادت کے طلب گاروں نے ان کی دال نہ گلنے دی۔ اب ان حاسد اور معاند قوتوں کے فکری نمائندوں نے بڑے اہتمام اور ریاضت کے ساتھ اسلامی فکر اور اس کے مراجع و مصادر کے بارے میں ایسی تحقیقات کے انبار لگا دیے کہ جن کا مقصود اس کے علاوہ کچھ اور نہ تھا کہ مسلمانوں کے اذہان و قلوب میں تشکیک کے کانٹے بو دیے جائیں۔ مغرب میں بسنے والے ایسے محققین کو مستشرقین اور ان کے ''کارنامے'' کو استشراق (Orientalism) کا نام دیا جاتا ہے۔ ہمیں اعتراف ہے کہ ان میں سے بعض مستشرقین نے ہمارے علوم و فنون کے بعض متون کو بہت محنت اور توجہ کے ساتھ مرتب، مدون اور ترجمہ کرنے کی کوشش کی۔

مستشرقین کا موقف مکر و فریب، علمی مغالطوں اور تحقیقی بوالعجبیوں سے کبھی خالی نہیں رہا۔ مجرد اور معروضی تحقیق کے نام پر ہرزہ سرائیوں کی ایک طویل داستان ہے، جسے مرتب کرنے کی شدید ضرورت ہے۔ یہ مستشرقین وحی کی نوعیت اور نبوت کی حقیقت کو سمجھنے سے قاصر رہے اور اپنے تحقیقی نتائج کے لیے تجربی اور مشاہداتی اسلوب پر انحصار کرتے رہے، اسی لیے وہ وحی جیسے سائنٹی فک طریق کو جنون اور مرگی کے امراض کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ مستشرقین اس پیشہ ورانہ طرزِ تحقیق کے ذریعے سے ایک طرف سامراجی قوتوں کے مقاصد پورے کرتے ہیں تو دوسری جانب مسلمانوں کی صف میں بے یقینی اور احساسِ کمتری پیدا کرنے کی ناکام کوشش کرتے ہیں مگر انہیں یہ یاد نہ رہا کہ علمی اور تحقیقی محاذ پر صلیبی رویے کبھی کامیاب نہیں ہوتے۔ ان سیکڑوں مستشرقین کے ''کارناموں'' کا ملخص یہ ہے کہ قرآن مجید پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتی تصنیف ہے، جس کے لیے انہوں نے امیہ بن ابی الصلت جیسے عرب شعراء کے کلام سے استفادہ کیا اور پھر یہود و نصاریٰ کی روایات سے خوشہ چینی کرتے ہوئے ایک نئے مذہب کی بنیاد رکھ دی۔ انھوں نے عربوں کو قدرتی، جغرافیائی اور موسمیاتی لحاظ سے بھی پسماندہ ثابت کرنے کی کوشش کی۔ احادیث کو من گھڑت اور مابعد کی روایات کا ذخیرہ قرار دیا اور فقہی علوم کی تدوین میں رومی اثرات کے غلبے کا ذکر کیا۔ اسلام کو جنگ جوئی اور شدت پسندی کا دین اور مسلمانوں کو ایک خونخوار قوم قرار دیا۔ وہ اقوامِ عالم کو ابھی تک یہ باور کرانے کی کوشش کر رہے ہیں کہ مسلمان انتہا پسند، دہشت گرد، جنگ جو اور متشدد ہیں اور ان کے تمام ''امراض'' کا علاج یہ ہے کہ انہیں مغربی علوم اور ثقافت سے ہم رنگ کر دیا جائے۔ اس کے لیے وہ حرب و ضرب اور ابلاغ کے سارے ہتھیاروں کو بروئے کار لا رہے ہیں۔

استشراق کے تاریخی پس منظر اور مستشرقین کی معروضی تحقیقات کی سازشوں سے پردہ اٹھانے کے لیے مسلمان اسکالرز اور علماء نے ہمیشہ انہی کے اسلوبِ تحقیق اور منہج سے سنجیدہ جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ پیشِ نظر کتاب ''علوم اسلامیہ اور مستشرقین، منہاجیاتی تجزیہ اور تنقید'' عالم اسلام کے پندرہ ممتاز مسلم دانشوروں کے تحقیقی مقالات کا ترجمہ و تلخیص ہے جسے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے ممتاز اسکالر ڈاکٹر محمد ثناء اللہ ندوی نے مرتب کیا ہے۔ اس میں مستشرقین کے تمام علوم اور موضوعات کا احاطہ کیا گیا ہے۔ اردو زبان میں اپنے موضوع پر یہ ایک عظیم کتاب ہے جس سے علماء، دانشور اور جامعات کے اساتذہ اور طلبہ یکساں استفادہ کریں گے۔

پروفیسر عبدالجبار شاکر

ڈائریکٹر جنرل

دعوۃ اکیڈمی بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

ISBN: 978-969-8983-44-4